العلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل

(دراسة أصولية)

د. عبدالمجيد محمد السوسوه

مدخل البحث

اجتهاد العقل في التشريع الإسلامي ليس فلسفة عقلية محضة، يطلق فيها العقل لنفسه العنان في التعليل والتحليل والأحكام، معتمداً على الأفكار التجريدية والافتراضات الحدسية في بناء قواعده وتحليل قضاياه، وإنما هو جهد عقلي مرتبط بنصوص الوحي، يدور حولها ولا يتجاوزها، حتى الاجتهاد بالرأي فإنه منضبط بعدم مخالفته لنصوص الوحي ودورانه في فلك المقاصد التي هدف إليها الشارع الحكيم؛ فالاجتهاد التشريعي للعقل يدور حول الوحي ليستمد منه، إما من دلالات النصوص، أو قياساً على عللها، أو اهتداءً بمقاصدها ومبادئها وقواعدها الكلية، وليس للعقل أن يتجاوز كل ذلك ويأتي بما يخالفها، فالعلاقة بين اجتهاد العقل ونصوص الوحي قائمة على حاكمية الوحي ومحكومية العقل، وتتبلور هذه العلاقة في مجموعة من الأسس كما تبرز وتظهر في عدد من الآثار، ولبيان كل هذا سيتناول بحثي بالتحليل مجموعة من المسائل، يتجلى من خلالها معنى حاكمية

---

(١) قدم هذا البحث في ندوة التشريع الإسلامي والقضايا المعاصرة التي أقامتها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في ديسمبر ١٩٩٧م.

(٢) أستاذ مساعد للفقه وأصوله بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

الوحي، ومعنى اجتهاد العقل في مجال التشريع، وأسس العلاقة بينهما، وأثر هذه العلاقة، وذلك في ثلاثة محاور:

المحور الأول: أتناول فيه بيان معنى حاكمية الوحي ومعنى اجتهاد العقل.

والمحور الثاني: أتكلم فيه عن أسس العلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل.

والمحور الثالث: أعرض فيه لأثر حاكمية الوحي على اجتهاد العقل، من حيث حدود الاجتهاد وأنواعه ومؤهلاته.

المحور الأول: حاكمية الوحي واجتهاد العقل

في هذا المحور سأتكلم عن معنى حاكمية الوحي ومعنى اجتهاد العقل.

أولاً: حاكمية الوحي

لتوضيح هذا المفهوم لابد من الحديث أولاً - باختصار - عن معنى الوحي، ومعنى الحاكمية، ثم أبين معنى حاكمية الوحي، وذلك على النحو الآتي:

أ - معنى الوحي

الوحي **لغة:** الإشارة، والوحي: الكتاب، والرسالة، والإلهام، والصوت، وكل ما ألقيته إلى غيرك فعلمه فهو وحي(٣). وقد ورد لفظ الوحي ليدل على مجموعة من المعاني، مناسبة للإعلام في الخفاء(٤). وبناء على تعدد معنى الوحي في اللغة تعددت صوره، وقد ذكر القرآن عدداً من ذلك.

فقد جاء الوحي بمعنى الإلهام الغريزي للحيوان، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾(٥). وجاء الوحي بمعنى الإلهام للإنسان كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾(٦)، وجاء الوحي بمعنى إشارة: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾(٧). وجاء

---

(٣) مادة (وحي) في: ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، الطبعة الأولى بالقاهرة - الحلبي، وانظر: الفيروزآبادي: محمد بن يعقوب بن مجد الدين (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، (١٣٨٦هـ)، طبعة دار صادر - بيروت، فصل الواو باب الياء حيث قال الفيروزآبادي: «الوحي الإشارة والكتابة والمكتوب والرسالة والإلهام والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك» أ.هـ.

(٤) قال الزمخشري: «وحي: أوحى إليه، وأوحي بمعنى، ووحيت إليه: إذا كلمته عما تخفيه عن غيره. ووحي وحيا كتب». الزمخشري: جارالله محمود بن عمر (ت٥٢٨هـ)، أساس البلاغة، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٣٤١هـ - ١٩٢٢م، ص١٠١.

(٥) آية (٦٨) من سورة النحل.

(٦) آية (٧) من سورة القصص.

(٧) آية (١١) من سورة مريم.

الوحي بمعنى الهمس والوسوسة: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ﴾(٨).

وسمى القرآن ما يعلمه الله أنبياءه وحياً في قوله – سبحانه – في شأن القرآن الموحى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾(٩) وهذا هو المعنى المقصود في الدراسات الشرعية، حيث إن الوحي – كما عرفه أهل الاصطلاح – إعلام من الله تعالى إلى أنبيائه بشرعه ودينه الذي اختارهم الله لتبليغه(١٠). ويأتي هذا الوحي بصور مختلفة بينتها الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ﴾(١١). وإذا كان الوحي في أصل معناه الطريقة التي يتلقى بها النبي التعليمات من عند الله، فإنه أصبح يطلق – أيضاً – على التعاليم باعتبار مضمونها وألفاظها، وبهذا يكون الوحي بمعنى الموحى(١٢)، ويتمثل ذلك – في الإسلام – بالقرآن الكريم والسنة المطهرة، فالقرآن وحي من الله في لفظه ومعناه، والسنة وحي من الله في معناها، ولفظها من الرسول – ﷺ –(١٣). ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾(١٤).

---

(٨) آية (١٢١) من سورة الأنعام.

(٩) آية (١٩) من سورة الأنعام.

(١٠) ابن حجر: أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، طبع المطبعة السلفية، ج١، ص٨.

(١١) آية (٥١) من سورة الشورى.

(١٢) النجار: عبدالمجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م، ص٦٨.

(١٣) ذكر العلماء أن الوحي ينقسم إلى قرآن وسنة. يراجع في ذلك: الخطيب البغدادي: أحمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٣هـ)، الفقيه والمتفقه، طبعة دار الكتب العربية – بيروت، ١٣٩٥هـ، ج١، ص٢٢١؛ وابن حزم: محمد بن علي (ت٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة دار الحديث – القاهرة، ١٤٠٤هـ، ج١، ص ٩٣ – ٩٤؛ وعبدالغني عبدالخالق (ت١٤٠٢هـ)، حجية السنة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٣٣٤ – ٣٤١.

(١٤) آية (٣ و٤) من سورة النجم.

ب – الحاكمية:

مصدر صناعي، يؤدي نفس المعنى الذي يؤديه اسم الفاعل (حاكم)، ومن ثم فإن سبيل معرفة معناها: هو معرفة المعنى اللغوي لـ (حاكم) حيث يقال في اللغة: حاكم، وحكام، لمن يحكم بين الناس، والحَكَمُ المتخصص بذلك، فهو أبلغ، ويقال للجمع والواحد، والحكيم يجوز أن يكون بمعنى الحاكم؛ ففي أسماء الله: الحَكَمُ والحكيمُ، وهي بمعنى الحاكم، وحاكمه إلى الحاكم: دعاه، وحكّموه بينهم: أمروه أن يحكم، ويقال: حكّمنا فلاناً فيما بيننا: أي أجزنا حكمه بيننا(١٥).

والحاكم في اصطلاح الأصوليين هو الذي يصدر عنه الحكم، أي مصدر الحكم، فالحكم الشرعي له حاكم، أي مصدر، وهو الله سبحانه وتعالى(١٦).

ولهذا عرفوا الحكم الشرعي بأنه: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»(١٧) فنسب الحكم إلى مصدره وهو الله – سبحانه وتعالى–. وقد أجمع المسلمون على أن الحاكم هو الله، أي أنه

---

(١٥) مادة (حكم) في الراغب الأصفهاني: الحسين بن محمد بن المفضل (ت٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، طبعة دار الفكر – بيروت (د.ت)، ص ١٢٦ – ١٢٨؛ والفيروزآبادي: القاموس المحيط، وابن منظور: محمد بن مكرم (ت٧١١هـ)، لسان العرب، طبعة دار المعارف – القاهرة.

(١٦) أبو زهرة: محمد، أصول الفقه، طبع دار الفكر العربي – القاهرة، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م، ص٦٣.

(١٧) هذا هو تعريف جمهور الأصوليين. انظر: الآمدي: سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (ت٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة محمد علي الصبيح – القاهرة، ج١، ص٤٩، وابن الحاجب، جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر (ت٦٤٦هـ)، مختصر المنتهى مع شرحه للعضد (عبدالرحمن بن أحمد الأيجي ت٧٥٦هـ)، طبعة دار الكتب العلمية – بيروت، ج١، ص٢٢٢، والأسنوي: جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن بن علي (ت٧٧٢هـ)، نهاية السول شرح منهاج الأصول، مطبعة السعادة – القاهرة، ج١، ص ٣٨، والتفتازاني: سعدالدين مسعود بن عمر بن عبدالله (ت٧٩٣هـ)، التلويح على التوضيح، (١٣٢٢هـ)، طبع المطبعة الخيرية بمصر، ج١، ص١٣ وما بعدها؛ وابن عبدالشكور: محب الله البهاري (ت١١١٩هـ)، مسلم =

مصدر الأحكام(١٨)، بما أنزله من وحي على نبيه محمد – ﷺ –.

وبهذا استمدت حاكمية الوحي من منزِّله وهو الله (الحاكم وحده لاشريك له)، ويقصد بحاكمية الوحي – هنا – الحاكمية التشريعية(١٩) التي تعني أن الوحي – باعتباره كلام الله – هو مصدر التشريع الملزم للعباد كافة، على سبيل الاقتضاء أو التخيير أو الوضع(٢٠).

= الثبوت مع شرح فواتح الحرموت، لأبي العباس عبدالعلي محمد نظام الدين الأنصاري (ت١٢٢٤هـ)، مطبوع مع المستصفى، مطبعة بولاق – القاهرة، الشوكاني: محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، (١٩٣٧م)، مصطفى الحلبي – القاهرة، الطبعة الأولى، ص٥.

(١٨) انظر الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ)، المستصفى من علم الأصول، (١٣٢٢هـ)، المطبعة الأميرية – مصر، ج١، ص٣٩؛ وابن قدامة: موفق الدين عبدالله بن أحمد (ت٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر، طبعة دار الفكر العربي – القاهرة، ج١، ص١٧٧؛ والآمدي: الإحكام، ١/٤١؛ والأسنوي: نهاية السول، ١/١٤٤؛ وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع، ١/٤٢؛ وابن أمير الحاج: محمد بن محمد بن محمد (ت٨٧٩هـ)، التقرير والتحبير، (١٣١٧هـ)، طبع المطبعة الأميرية – مصر، ج٢، ص٨٩؛ وابن عبدالشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ١/٢٥؛ والشوكاني: إرشاد الفحول، ص٦؛ والخضري: محمد بك، أصول الفقه، طبعة المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة، ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م، ص١٩؛ وأبو زهرة: أصول الفقه، ص٦٢؛ والحكيم: محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، طبعة دار الأندلس – بيروت، ١٩٦٣، ص٢٧٩ وما بعدها، ومدكور: محمد سلام، مباحث الحكم عند الأصوليين، طبعة دار النهضة العربية، (د.ت)، ص١٦٢؛ والزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، طبعة دار الفكر – دمشق، (د.ت).

(١٩) الحاكمية الإلهية نوعان: الحاكمية التكوينية، وهي: إرادة الله الكونية القدرية التي تتمثل في المشيئة العامة المحيطة بجميع الكائنات، فكل ما كان ويكون لا يخرج عن سلطان هذه الإرادة، والحاكمية التشريعية: تتمثل بإرادة الله الدينية فيما شرعه من تصور عقدي عن الله والكون والإنسان وبيان الشريعة العامة، حيث تكون العبادات جزءاً منها، بالإضافة إلى بيان الأسس الأخلاقية. انظر في هذا: هشام أحمد عوض جعفر: كتاب الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية (رؤية معرفية)، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م، ص ٦٧ – ٦٨.

(٢٠) صلاح الصاوي: تحكيم الشريعة ودعاوي العلمانية، طبعة دار طيبة للنشر والتوزيع، =

وبذلك: فحاكمية الوحي تعني: أن الوحي هو مصـ[illegible]يع للحياة البشرية بمختلف جوانبها، وليس هناك مصدر آخر معه أو من دونه، وليس لأحدٍ أن يشاركه في ذلك(٢١).

وقد ورد في القرآن الكريم العديد من الآيات الدالة على هذا المبدأ، من ذلك: قول الله جلّ وعلا: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ﴾(٢٢)، وقوله تعالى: ﴿فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِىِّ ٱلْكَبِيرِ﴾(٢٣)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾(٢٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ

= الرياض، طبعة أولى، ١٤١٢هـ، ص.١٥٣ وتجدر الإشارة إلى أن حاكمية الوحي في كونه مصدر الشريعة لا يعني أنه مصدر الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين فقط – كما هو تعريف الحكم عند الأصوليين وإنما هو أوسع من ذلك، إذ أن الشريعة تعني كل ما جاء به الوحي من تعليمات وأحكام، سواء ما تعلق منها بالأمور الاعتقادية أو الأحكام العلمية أو تعلق بالتهذيب والأخلاق، فهي مطابقة للدين، وبذلك فالشريعة أعم من أن تطلق على الأحكام العملية وحدها، وأخص منها الفقه الذي يطلق على الأحكام العملية. هذا ما عليه جمهور العلماء، وذهب بعض المؤلفين إلى الفصل بين العقيدة والشريعة، فجعل الشريعة هي الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، وفصل منها الأحكام المتعلقة بالعقيدة، فقال الإسلام عقيدة وشريعة. انظر: التهانوي: محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة بيروت – شركة خياط للكتب والنشر، ١٣٨٦هـ، ج١، ص٧٥٩، والشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الأحكام، مع تعليقات عبد الله دراز، (١٤٠٢هـ)، طبعة دار الفكر – القاهرة، الطبعة السادسة، ج١، ص٥٣؛ وخليفة بابكر الحسن، الاجتهاد بالرأي، طبعة مكتبة الزهراء – القاهرة، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م، ص١٥.

(٢١) انظر ابن القيم: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، طبعة الإسكندرية، دار عمر بن الخطاب، (د.ت)، ج١، ص ٦ – ٧؛ وعطية: جمال الدين، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، (١٤٠٧هـ)، الطبعة الأولى، ص ١١ – ١٢؛ والزنيدي: عبدالرحمن بن زيد، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامية، طبعة أولى، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، ص ٢٢٥ – ٢٢٦.

(٢٢) يوسف آية (٤٠) يفسرها ابن كثير بقوله: «إن الحكم والتصرف والمشيئة والملك كله لله»، الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد إبراهيم البناء وآخرون، القاهرة: دار الشعب، ج٤، ص٢١٥.

(٢٣) غافر، آية (١٢).

(٢٤) المائدة، آية (٥٠).

إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾(٢٥)، وقوله تعالى: ﴿مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيّٖ وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا﴾(٢٦).

فكل هذه الآيات وغيرها تقرر مبدأ الحاكمية لله، ووحدانيته في حكمه – جل وعلا –، وأنه لا يشرك في حكمه أحداً من خلقه، وليس للحكام من عبيده إلا الحكم بحكم الله، كما تقرر هذه الآيات أن مبدأ الحاكمية مبدأ من مبادئ العقيدة(٢٧) التي تقضي بأن على المسلم أن يؤمن بأن المشرع وحده هو الله – سبحانه وتعالى – وليس ذلك لأحد سواه حق التشريع؛ لأن التشريع تدبير للمُشَرَع له، والتدبير تابع للخلق، كما قال سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾(٢٨)، فالله هو الخالق للكون كله، وبيده مقاليده، وهو الذي وضع للكون ناموسه الذي يسير عليه، والإنسان جزء من هذا الكون، ومقاليده بيد الله، فكيف يتأتى خروجه عنه في مجال التشريع؟ قال تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّي عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ(٢٩) ۝١٠ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗا يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ

---

(٢٥) الانعام، آية (٥٧).

(٢٦) الكهف، آية (٢٦). أي «أنه تعالى هو الذي له الخلق والأمر، الذي لا معقب لحكمه، وليس له وزير، ولا نصير، ولا شريك، ولا مشير، تعالى وتقدس»، ابن كثير، ج٥، ص١٤٧؛ ويرى الطبري أن معنى الآية: «ولا يجعل الله في قضائه وحكمه في خلقه أحداً سواه شريكاً، بل هو المنفرد بالحكم والقضاء فيهم وتدبيرهم وتصريفهم فيما يشاء وأحب». انظر: الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده – القاهرة، ط٣، ١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م، ج١٥، ص٢٣٢.

(٢٧) عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ص ١١ – ١٢؛ والزنيدي، مصادر المعرفة، ص ٢٢٥ – ٢٢٦.

(٢٨) الأعراف، آية (٥٤).

(٢٩) «أي مهما اختلفتم فيه من الأمور، وهذا عام في جميع الأشياء ﴿فحكمه إلى الله﴾ أي هو الحاكم في كل شيء ﴿ذلكم الله ربي﴾ الحاكم فيه بكتابه وسنة نبيه ﴿عليه توكلت إليه وأنيب﴾ الذي يرجع إليه في كل الأمور»، ابن كثير، مرجع سابق، ج٤، ص٨٨٢؛ وقيل وما اختلفتم فيه وتنازعتم من شيء من الخصومات فتحاكموا فيه =

(١١) لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقۡدِرُۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾(٣٠).

فبما أن الخلق والتدبير لله وحده فإن الأمر والتشريع والحكم خاص به؛ فالله هو الذي خلق الخلق، ورزقهم بما سخره لهم في هذا الكون، فيكون له حق تدبيرهم وإرشادهم نحو منهج السير في هذا الكون(٣١). وقد أنزل الله تشريعه على نبيه في الكتاب الكريم والسنة المطهرة لكل نظم الحياة ومناهج السلوك «وجرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى، فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة حاكمة عليه: أفراداً، أو تركيباً»(٣٢).

فمصدرية الوحي للتشريع عامة لكل قضايا الحياة الإنسانية بمختلف جوانبها ما كان منها وما سيكون، وما من نازلة في هه الحياة إلا وللشريعة فيها حكم كما يقول الشافعي – رحمه الله–: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم»(٣٣). وقد تظهر أحكام الوحي إما مباشرة في النصوص، وإما أن يهتدي إليها المجتهدون بالحمل على النصوص بالقياس وغيره من الدلائل والأمارات التي شرعها الوحي لاستنباط أحكامه وتحقيق مقاصده(٣٤).

= إلى رسول الله – ﷺ – ولا تؤثروا على خكومته حكومة غيره كقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ وقيل: وما اختلفتم فيه من تأويل آية أو اشتبه عليكم فارجعوا في بيانه إلى المحكم من كتاب الله والظاهر من سنة رسول الله – ﷺ –. انظر الزمخشري: جارالله أبو القاسم محمود بن عمر (ت٥٢٨هـ)، تفسير الكشف، مطبعة الاستقامة – القاهرة ، ١٩٤٦م، ج٤، ص ٢١١ – ٢١٢؛ وتفسير الطبري، ج٢٥، ص ١٠ – ١١.

(٣٠) الآيات ١٠ – ١٢، سورة الشورى.

(٣١) قطب: سيد، في ظلال القرآن، طبعة دار الشروق – القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٣٩٧هـ، ج٢٥، ص ٣١٤٦.

(٣٢) الشاطبي: الموافقات، ١/ ٧٨.

(٣٣) الشافعي: محمد بن إدريس (ت٢٠٤هـ)، الرسالة، تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر، (١٩٧٩م)، الطبعة الثانية، دار التراث – القاهرة، ص٤٧٧.

(٣٤) سيأتي تفصيل هذا في المباحث التالية.

ويترتب(٣٥) على حاكمية الوحي وجوب الاحتكام إلى الله ورسوله ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾(٣٦). والسمع والطاعة لحكم الله: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾(٣٧). والاتباع لشرع الله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَـٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٣٨) والانقياد والتسليم لحكم الله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾(٣٩). وتحريم الحكم بغير ما أنزل الله، وأن ذلك موجب للكفر والظلم والفسق. قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾(٤٠)، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾(٤١)، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾(٤٢)، وللعلماء تفصيل في تفسير هذه الآيات ليس هنا محل بسطه(٤٣).

---

(٣٥) انظر هشام جعفر: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص٩١.

(٣٦) النساء، آية (٦٥).

(٣٧) النور، آية (٥١).

(٣٨) الجاثية، آية (١٨).

(٣٩) الأحزاب، آية (٣٦).

(٤٠) المائدة، آية (٤٤).

(٤١) المائدة، آية (٤٥).

(٤٢) المائدة، آية (٤٧).

(٤٣) راجع في تفسير الآيات: الطبري، ٣/١٣٦ وما بعدها؛ والجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت٣٧٠هـ)، أحكام القرآن، مطبعة الأوقاف – القاهرة، ١٣٥٥هـ ،الهيئة ١٣٤٧هـ، ج٢، ص٤٣٩؛ وابن العربي: أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد (ت٥٤٣هـ)، أحكام القرآن، الطبعة الثانية، طبعة الحلبي، ج٢، ص ٦٢٤ – ٦٢٥؛ =

ومن خلال ما سبق ذكره تبين لنا أن الحاكمية التشريعية للوحي، وليس لأحد من دونه سلطة في ذلك، وإذا كان الأمر كذلك فأين وكيف يكون دور العقل واجتهاده في التشريع الإسلامي؟ هذا ما سأفصله في الجزء التالي من هذا المحور.

ثانياً – اجتهاد العقل

لن أتوقف كثيراً عند التعريفات والمناقشات المتعددة لمصطلحي الاجتهاد والعقل، وإنما أكتفي بذكر تعريفين لكل واحدٍ منهما.

فالعقل(٤٤) عرفه الأصوليون(٤٥) بأنه: قوة غريزية للنفس، تتمكن به من

= والقرطبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب، ١٣٨٢هـ – ١٩٦٢م، ص٢١٨٧؛ ورشيد رضا: محمد رشيد رضا (ت١٣٥٥هـ)، تفسير المنار، طبعة أولى، مطبعة المنار، ١٣٢٨هـ، ج٦، ص٣٢٣ وما بعدها، وسيد قطب في ظلال القرآن، ٢/٨٨٨ وما بعدها.

(٤٤) العقل في اللغة هو «الحِجْرُ والنُّهى: ضد الحمق، وهو التثبت في الأمور، وهو القلب، وهو التمييز الذي يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان» لسان العرب، مادة عقل؛ وفي القاموس المحيط (ج٤، ص١٨): «العقل: العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها».

(٤٥) اختلفت أقوال العلماء – في تعريفهم للعقل – ما بين فلاسفة ومتكلمين وأصوليين، فالفلاسفة تعددت آراؤهم وكثرت أقوالهم إلى حد التناقض والاضطراب، ورغم ذلك فلا طائل وراءها، لأنها تركزت حول كينونة العقل، وهو أمر لا يمكن فهمه على وجه الحقيقة، لأنه سر من أسرار الله، شأنه شأن الروح. راجع في تعزيفات الفلاسفة للعقل ومناقشاتها: راجح الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، ص ٣٦٣ – ٣٧٢؛ والزنيدي: مصادر المعرفة، ص ٢٠٢ – ٣٠٩. وراجع في نقدها: النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص٧٢؛ ومكرم: عبدالعال سالم، الفكر الإسلامي بين الوحي والعقل، ص١٠. كما يراجع الزنيدي: مصادر المعرفة، ص ٧٠٤ – ٧٠٩ وذلك في بيانه أن الفلاسفة الإسلاميين قد تأثروا في تعريف العقل وتقسيماته بفلاسفة اليونان. وكذلك بيانه لتعريفات الفلسفة الحديثة وانقساماته. كما يراجع الأبجي: عبدالرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، طبع عالم الكتب – بيروت، ص ٢٨٥ فيما ذكره عن تعريف المتكلمين للعقل، حيث فسره الأشعري بأنه «مناط =

إدراك الحقائق والتمييز بين الأمور(٤٦)، كما عرفوه بأنه «العلم الضروري الذي يقع ابتداءً، ويعم العقلاء»(٤٧). وبهذا، فالأصوليون عرفوا العقل بوظيفته المتمثلة في الإدراك والتمييز الذي أنيط به التكليف في الشريعة الإسلامية(٤٨). وقد استقوا هذا من منهج القرآن الكريم، حيث تحدث القرآن عن العقل بوظيفته لا بكينونته(٤٩).

أما الاجتهاد(٥٠) في اصطلاح الأصوليين فهو: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»(٥١) وفي تعريف آخر هو: «استفراغ الجهد في

= التكليف» أي العلم ببعض الضروريات، وفسره أبو بكر الباقلاني: «بأنه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات».

(٤٦) انظر التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ص ١٠٣٤؛ والبخاري: عبدالعزيز بن أحمد (ت٧٣٠هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (١٣٩٤هـ)، طبعة دار الكتاب العربي – بيروت، ج٢، ص ٣٩٤.

(٤٧) الباجي: سليمان بن خلف، الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، طبعة أولى، ١٣٩٢هـ، نشر مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، ص٣١؛ والفتوحي: محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، طبعة دار الفكر – دمشق، عام ١٤٠٠، ج١، ص١١١.

(٤٨) الزنيدي: مصادر المعرفة، ص٣٠٩.

(٤٩) «لم يتحدث القرآن عن العقل بصفة العقل، وإنما ذكر التعقل أي الوظيفة أو العملية التي هي: تعقلون ويعقلون وعقلوه وتعقل، وقد ذكرت هذه الوظيفة للإنسان في القرآن في تسعة وأربعين موضعاً، ولم يَعْنِ بها أبداً عضواً أو جوهراً اسمه العقل»، راجع الكردي، نظرية المعرفة، ص٦٠٤.

(٥٠) الاجتهاد في اللغة: مأخوذ من الجَهد والجُهد بفتح الجيم وضمها، وهو الطاقة (لسان العرب، ج٣، ص١٣٣) والاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد (القاموس المحيط، ج١، ص٢٩٧).

(٥١) ذكر الأصوليون تعريفات كثيرة للاجتهاد، ولا حاجة لنا في هذا البحث إلى ذكرها ومناقشاتها، وقد اكتفينا بهذا التعريف لكونه يشكل بذل الجهد في النص نفسه لفقهه وبيان المراد منه، كما أنه شمل بذل الجهد واستفراغ الوسع في حالة عدم وجود نص للوصول إلى حكم شرعي، عن طريق الأمارات التي نصبها الشارع لذلك من قياس ومصلحة واستحسان. وهذا التعريف هو لابن الحاجب في مختصر المنتهى، ص٢٢١.

درك الأحكام الشرعية»(٥٢)، ومن المعلوم أن الأداة التي تقوم بذلك الجهد سعياً في إدراك معاني النصوص واستخراج الأحكام منها هي العقل، وبذلك يمكننا القول: بأن الاجتهاد جهد عقلي صادر من ذي أهلية للاجتهاد، وهذا الجهد مرتبط ودائر حول نصوص الوحي لاستخراج الأحكام، إما من دلالات النصوص، أو بالحمل عليها عبر طرق الحمل المختلفة في إطار علل التشريع ومقاصده ومبادئه وقواعده الكلية؛ فاجتهاد العقل في التشريع الإسلامي خاضع لحاكمية الوحي (مصدر التشريع)؛ لأن الوحي كلام الله الحاكم وحده لاشريك له(٥٣)، وليس للعقل أن يشرع الأحكام، ولا يضع التكليفات؛ لأن التكليفات الإسلامية يتعلق بها الثواب والعقاب، وهما أمران يتولاهما العليم الحكيم يوم القيامة(٥٤)، وما كان الله – تعالى – ليعذب أحداً على عمل لم يبين له طلباً فيه، ولذا قال تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾(٥٥) فاجتهاد العقل في التشريع ينطلق فيما أطلقه الله فيه، وهو: فهم نصوص الوحي لاستخراج الأحكام من دلالاتها، أو عللها، أو الاهتداء بمقاصدها، أو البناء على المبادئ والقواعد العامة المستمدة منها، وليس له أن يتجاوز ذلك لينشئ أحكاماً مستقلاً فيها عن الوحي وهديه(٥٦). فاجتهاد العقل في التشريع إنما هو إظهار وكشف لمراد الشارع – فيما تضمنته نصوص الوحي – كتاباً وسنةً – وليس إنشاءً لأحكام جديدة؛ إذ أن سنّ الأحكام وإنشاءها لم يكن إلا في حياة الرسول – ﷺ – عن طريق الوحي المنزل عليه من الله – جل وعلا –، وكل الأحكام الاجتهادية – التي حدثت من بعد عصر الرسول – ﷺ – وحتى الآن والتي تحدث مستقبلاً – ليست من قبيل

---

(٥٢) هذا هو تعريف البيضاوي. انظر الأسنوي: في كتابه نهاية السول شرح المنهاج للبيضاوي، ج٣، ص٢٢٣ (مرجع سابق).

(٥٣) سبق بيان إجماع العلماء على هذا وبيان مراجعه في الهامش رقم ١٨.

(٥٤) أبو زهرة: أصول الفقه، ص٦٧.

(٥٥) الإسراء، آية (١٥).

(٥٦) الشاطبي: الموافقات، ١/ ٥٠ – ٥١، و٨٧ – ٨٨.

الإنشاء، وإنما هي من قبيل الكشف والإظهار لمراد الشارع، فحق التشريع إنما هو لله وحده(٥٧).

وهذه المسألة اتفق عليها العلماء – في القضايا التي وردت فيها النصوص(٥٨) – وبنوا عليها أنه ليس للعقل أن يشرع فيما أتت به نصوص الوحي، ولكنهم اختلفوا في القضايا التي لم يرد فيها نص – بين قائل: بأن للعقل أن يستقل فيها بالتشريع، وقائل بأن يكون حكمها بالحمل على النص – وذلك على النحو الآتي:

١ – الاتجاه الأول: ذهب المعتزلة والجعفرية إلى أن الحالات التي لم يأت فيها نص فحكمها إلى العقل، يقضي فيها بما يراه من حسنٍ أو قبحٍ في ذات الأفعال، ويكون هذا الحكم شرعياً، لأن الشرع أقر حكم العقل في تلك المسائل، حيث أن سكوت الشرع على علاج تلك الحالات إذن منه على أن يكون الحكم فيها للعقل مستقلاً، وإقرار لدور العقل وتشريعه فيها(٥٩).

وعلى هذا فإن المعتزلة – كالنظام وغيره، والشيعة الإمامية – يجعلون

---

(٥٧) مدكور: محمد سلام، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، (١٤٠٤هـ)، طبعة أولى، دار النهضة العربية – القاهرة، ص٨٥؛ وانظر في هذا ابن نجيم (ت٩٧٠)، فتح الغفار بشرح المنار، طبعة دار السعادة، ص٧٥٠، حيث ذكر ما اشتهر عن الأصوليين قولهم: «القياس مظهر لا مثبت» يريدون بذلك أن المجتهد القائس لا يثبت باجتهاده حكماً جديداً في الفرع، وإنما يظهر – بواسطة اجتهاده – أن حكم النص الذي جاء به ليس قاصراً على واقعة النص، وإنما هو حكم فيها وفي كل واقعةٍ تحققت فيها علته.

(٥٨) سبق في الهامش رقم ١٨ بيان المراجع.

(٥٩) يقرر أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد: أن سكوت الشارع عن بعض القضايا، إذن بتركها للعقل، وعدم نقلها عن حكم العقل، وبقاء حكمها للعَقل، فيكون حكم العقل فيها شرعياً، لإقرار الشارع له. انظر أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب المعتزلي في كتابه المعتمد، طبعة المعهد العلمي الفرنسي – دمشق، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م، ج٢، ص٩٩٤. وانظر رأي الإمامية في الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٧٩ وما بعدها، المؤلف الدكتور محمد تقي الحكيم.

العقل هو المشرع عند غياب النص، ويعتبرونه مصدراً للأحكام، وينفون القياس؛ لأنهم يجعلون مرتبة العقل في التحسين والتقبيح تلي مرتبة النصوص والإجماع مباشرة، ولا يرون ثمة حاجة إلى محاولة الإلحاق بالنصوص إن لم تكن النصوص مبينة(٦٠).

وإلى رأي المعتزلة والجعفرية ذهب الزيدية في أن ما لم يرد فيه نص فالحكم فيه للعقل، ولكن الزيدية يرون أن حكم العقل لا يكون إلا بعد أن يفقد الحكم في النص أو الإجماع أو القياس – بكل ضروبه، فإذا فقد الحكم في هذه المصادر فيكون الحكم في المسألة للعقل مستقلاً، فما يحكم العقل بحسنه يكون حسناً، وما يحكم العقل بقبحه يكون قبيحاً(٦١).

وهذا الاتجاه القائل بأن للعقل أن يشرع فيما لا نص فيه مبني – عند أصحابه – على أن الأفعال تشتمل في ذاتها على حسن أو قبح، وأن العقل يستطيع مستقلاً إدراك ذلك، ويقضي بناءً عليه بصحة ما يراه حسناً، وفساد ما يراه قبيحاً. وأن هذا الإدراك موجبٌ للثواب أو العقاب، فما أدركه العقل حسناً يكون موجباً للثواب، وما أدركه العقل قبيحاً يكون موجباً للعقاب، وبذلك فالإنسان مكلف بما يدركه عقله، والوحي إنما ينزل تبعاً لما أدركه العقل؛ ليكشف عنه، ويؤكد صحته، فالتشريع في تحسينه وتقبيحه للأشياء مخبر عنها، لا مثبت لها، والعقل مدرك لها، لا منشئ(٦٢). وبنوا على ذلك أن للعقل أن يحكم فيما لا نص فيه بما يراه من حسن أو قبح في ذات الأشياء.

---

(٦٠) أبو زهرة: أصول الفقه، ص٦٣. وزيدان: عبدالكريم، الوجيز في أصول الفقه، طبعة مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م، ص ٧٠ – ٧٢؛ وأبو زهرة: محمد، الإمام زيد، طبعة دار الفكر العربي، (د.ت) ص٤٤٧.

(٦١) أبو زهرة: الإمام زيد، ص ٤٤٧. وقال أبو زهرة معلقاً على مذهب الزيدية في هذه المسألة بقوله: «ولعل الزيدية قد جعلوا العقل له سلطان في التشريع بناء على مبدئهم الذي يذهبون إليه مع المعتزلة في اعتبارهم للتحسين والتقبيح العقلي، ولكنهم خالفوا المعتزلة، فجعلوا دور العقل يأتي متأخراً بعد مصادر التشريع، ولعل ذلك منهم جمعاً بين الأصول الفقهية القويمة ومذهبهم الكلام» انظر الإمام زيد للشيخ أبو زهرة، ص٤٤٨.

(٦٢) الآمدي: الإحكام، ٤٢/١؛ الأيجي: شرح العضد، ٢٠١/١؛ السبكي: تاج الدين =

٢ - **الاتجاه الثاني:** ذهب جمهور العلماء إلى أن القضايا التي لم يرد فيها نص لا يكون العقل فيها مصدراً للأحكام، وإنما يكون الحكم فيها بالحمل على نصوص الوحي من خلال طرق الحمل المختلفة، إما بطريق القياس أو الاستحسان أو الاستصلاح أو غيرها من طرق الحمل(٦٣). أو التزاماً بالمقاصد والمبادئ العامة للشريعة(٦٤). وبذلك فالعقل فما لا نص فيه يجتهد في الوصول إلى الحكم الشرعي من خلال القواعد والأصول والمصادر التي استمدت مشروعيتها من الوحي؛ لأن المصادر كلها ترجع إلى مصدرٍ واحدٍ وهو الوحي، فكل مصدر - غير نصوص الوحي - يعود إلى نصوص الوحي منبعث منها، ومعتمد عليها(٦٥)، ولذا كان الشافعي - رضي الله عنه - يقول في قوة: «إن الأحكام لا تؤخذ إلا من نصٍ أو حمل على نص»(٦٦) وطرق الحمل على النص أطلق عليها مصادر التشريع فيما لا نص فيه، وقد اختلف العلماء في حجية كل مصدر من تلك المصادر بحسب ما ظهر لكل واحدٍ منهم بأن ذلك المصدر يعتمده الشارع أم لا».

ومهما يكن الاختلاف في طرق الحمل على النصوص فمن المتفق عليه بين الجمهور أن كل هذه المصادر مشتقة من النصوص، ملتمسة النور منها،

= عبدالوهاب بن علي السبكي: الإبهاج شرح المنهاج، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، ١/٨٥، التفتازاني: التلويح على التوضيح، ١/١٧٣ - ١٩٠، المحلي: محمد بن أحمد بن محمد (ت٨٦٤هـ): شرح جمع الجوامع وعليها حاشية البناني، طبعة الحلبي، ج١، ص٥٠، ابن عبدالشكور: مسلم الثبوت، ١/١٧؛ الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٧ - ٨؛ الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٧٨ وما بعدها؛ الزحيلي: أصول الفقه، ج١، ص١١٧.

(٦٣) أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٦٣؛ وزيدان: الوجيز، ص٧٣.

(٦٤) أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٦٣.

(٦٥) المرجع السابق، ص٦٨.

(٦٦) المرجع السابق، نفس الصفحة. نص كلام الشافعي: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق، فيه دلالة موجودة، وعليه - إذا كان فيه بعينه حكم - اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق بالاجتهاد»، الرسالة، ص٤٧٧.

وعلى ذلك نستطيع أن نقرر مطمئنين أن هذه المصادر كلها ترجع إلى النصوص»(٦٧)، وأن مصادر التشريع فيما لا نص فيه من السعة بمكان يجعلها تشمل في طياتها جلب «كل المصالح، ودفع كل المضار، ولم يبق - ثمة - فراغ يشغله الدليل العقلي المجرد؛ لأنه ما من واقعة من الوقائع إلا أمكن إخضاعها لحكم الدليل الشرعي الواسع الذي يشمل النصوص ومواضع الإجماع، والحمل على النصوص ومقاصد الشريعة العامة، وإذا كان الأمر كذلك فإن مراجعة تلك الأدلة الواسعة قبل تحكيم العقل سيغني لا محالة عن تحكيمه وحده، ولا يكون - ثمة - موضع فراغ يشغله»(٦٨).

واتجاه الجمهور في أنه ليس للعقل - مستقلاً - أن يشرع فيما لا نص فيه مبني - في حقيقته - على اعتقادهم بأن أحكام الله لا تعرف إلا بواسطة الأنبياء والرسل، ولا يستطيع العقل معرفة أحكام الله مستقلاً، وبالتالي ليس للعقل أن يشرع فيما لا نص فيه، وإنما يحمله على النصوص عبر طرق الحمل المعتبرة.

إلا أن أصحاب هذا الاتجاه - على الرغم من اتفاقهم على أن المعرف لحكم الله هم الرسل - فقط - قد اختلفوا في قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في ذات الأفعال، فبعضهم (الماتريدية(٦٩) وفقهاء الحنفية(٧٠) وهو مذهب السلف كما يقول ابن تيمية(٧١)) يرون أن العقل يستطيع إدراك ما في

---

(٦٧) أبو زهرة: أصول الفقه، ص٦٨؛ وزيدان: الوجيز في أصول الفقه، ص١٤٩.

(٦٨) أبو زهرة: الإمام زيد، ص٤٤٨.

(٦٩) التفتازاني: التلويح على التوضيح، ج١، ص١٨٩ وما بعدها، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ج٢، ص٩٠؛ والزحيلي: أصول الفقه، ج١، ص١٧٩.

(٧٠) أميربادشاه: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ١/٢٥؛ وأبو زهرة: أصول الفقه، ص٦٥؛ وأبو زهرة: الإمام زيد، ص ٣٣٩ - ٣٤٠؛ وزيدان: الوجيز، ص٧١.

(٧١) ابن تيمية: أحمد بن عبدالحليم (ت٧٢٨هـ)، الرد على المنطقيين، الطبعة الثانية، طبعة معارف لاهور، ١٣٩٦هـ، ص٤٢١؛ وابن القيم: محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، طبعة دار الكتاب العربي - بيروت، ج١، ص٢٣٥.

الأفعال من حسنٍ أو قبحٍ ذاتي، ولكن لا تكليف إلا بأمر من الشارع، وليس بمجرد ما يراه العقل، فلا ملازمة عندهم بين إدراك العقل للحسن أو القبح في ذات الأشياء، وبين كون ذلك موجباً للثواب أو العقاب، فلا ثواب ولا عقاب إلا بأمر الشارع(٧٢). وذهب الفريق الآخر (الأشاعرة) إلى أن الأفعال لا تشتمل في ذاتها على حسن أو قبحٍ وإنما يكون تحسينها وتقبيحها بأمر الشارع – جل وعلا – وبالتالي فالعقل لا يستطيع أن يدرك في الأفعال حسناً أو قبحاً من خلال الأشياء، وإنما يفهم ذلك بما يصف به الشارع الأفعال(٧٣)، وعلى ذلك لا يكلف الإنسان إلا بما أمَر به الشارع، وأن ما لم يأت فيه نص من الشارع يجب حمله على ما فيه نص(٧٤).

ومهما ختلفوا في قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في ذات الأفعال فإنهم قد ا تفقوا على أنه ليس للعقل أن يشرع فيما لا نص فيه، وإنما يتم ذلك بالحمل على النصوص، وأما ما اشتهر عن السلف من أخذهم بالاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه فليس المقصود به اجتهاد العقل مستقلاً عن الوحي وهداياته، وإنما الاجتهاد بالرأي: هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها، باستخدام الوسائل التي هدى الشارع إليها للاستنباط بها فيما لا نص فيه، وهذا هو الرأي المحمود(٧٥)، وهو المراد في قول معاذ بن جبل حين سأله رسول الله – ﷺ – وقد ولاه القضاء باليمن: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال معاذ: أقضي بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول

---

(٧٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٨.

(٧٣) الغزالي: المستصفى، ١/٥٥٧؛ والآمدي: الإحكام، ١/٤١، الاسنوي: نهاية السول، ١/٦٦، الأيجي: شرح العضد على مختصر المنتهى، ١/١٩٨؛ السبكي: شرح جمع الجوامع، ١/٢٤، السبكي: الإبهاج، ١/٨٥؛ أميربادشاه: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ١/٢٥، الزحيلي: أصول الفقه، ج١، ص١١٧.

(٧٤) المراجع السابقة، وانظر أبو زهرة: أصول الفقه، ص٦٣، زيدان: الوجيز، ص ٧٣ – ٨٦.

(٧٥) خلاف: عبدالوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، طبعة دار القلم – الكويت، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م، الطبعة السادسة، ص٧.

الله، فإن لم أجد أجتهد رأيي»(٧٦). وهو المراد بقول أبي بكر – وقد سئل عن معنى الكلالة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾(٧٧) – قال: أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني، الكلالة: قرابة غير الولد والوالد(٧٨).

وأما الاجتهاد بغير الوسائل التي أرشد إليها الشارع فلا يسمى – في اصطلاح الأصوليين – اجتهاداً بالرأي، بل هو في الغالب تفكير بالهوى، وقريب من الزلل، وهذا هو الرأي المذموم(٧٩) وهو المراد بقول عمر: إياكم وأصحاب الرأي. وبقول كثير من الصحابة: من قال في الشرع برأيه فقد ضل وأضل(٨٠).

«والاجتهاد بالرأي عبر وسائله المعتبرة لا ينشئ حكماً وضعياً من عند

---

(٧٦) هذا الحديث رواه أبو داود والترمذي وغيرهما، ولفظه: أنه روي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه: أن رسول الله – ﷺ – لما أراد أن يبعثه إلى اليمن قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله – ﷺ – صدري، ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله». رواه أبو داود في الأقضية – ١١ – ج٢، ص١١٦، والترمذي في الأحكام – ٣٨ – ص٦١٦، الدارمي في المقدمة للسنن، ص٣٤، قد بين ابن القيم أن حديث معاذ صحيح، ولا يضره ما قيل عنه من كونه مرسلاً، فالحديث قد بلغ شهرة بين الثقات حداً جعل الكافة تتلقاه عن الكافة، مما أغناه صحةً إلى درجة أنه لم يعد يطلب سنده، ولذلك احتجوا به وتلقوه بالقبول، كما أن هذا الحديث قد روي من طرق أخرى بسند متصل، ورجاله معروفون بالثقة، ونقله أهل العلم واحتجوا به. اهـ. ابن القيم: محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ): أعلام الموقعين، بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٧٧م، ج١، ص ٢٠٢ – ٢٠٣.

(٧٧) سورة النساء، الآية (١٢).

(٧٨) الغزالي: المستصفى، ٢/٢٤٣؛ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٣/١٢١؛ وابن القيم: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (١٩٦٩م) طبعة المنيرية – مصر، ج١، ص٩٥.

(٧٩) خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص٨.

(٨٠) ابن القيم: إعلام الموقعين، ١/٧٢ – ٧٩.

المجتهد، وإنما يكشف عن الحكم الشرعي الذي نصب الشرع أمارات عليه ومهد الطريق للوصول إليه»(٨١).

والاجتهاد بالرأي يستمد مشروعيته من أن الشارع الحكيم قد وضع لهذه الشريعة مقاصد تهدف إلى تحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم في العاجل والآجل، كما أنه قد جعل للكثير من الأحكام التكليفية عللاً تدور عليها الأحكام وجوداً وعدماً، فعلم من ذلك أن الاجتهاد بالرأي في إطار تلك المقاصد وفي ضوء تلك العلل إنما هو أخذ بما أراده الشارع الحكيم بشرعته جل وعلا(٨٢). وعلم أيضاً أن الاجتهاد بالرأي يأتي منضبطاً بدورانه في فلك مقاصد الشريعة والاهتداء بعلل أحكامها، متحاشياً أن يأتي بما يتعارض مع نصوص الشريعة ومقاصدها(٨٣).

ولكون الاجتهاد بالرأي أساسه الاهتداء بالمقاصد وعلل الأحكام فهو لا يكون إلا في الأحكام العادية، أي الأحكام التي لها معقولية، أما الأحكام التعبدية التي قد لا تفهم عللها فلا مجال للاجتهاد بالرأي فيها، وإنما هي توقيفية على ما جاءت به النصوص(٨٤).

وما ثبت عن رسول الله – ﷺ – من اجتهاد برأيه فقد كان الوحي ينزل ليسدده ويعصمه عن الخطأ(٨٥)، وكذلك ما ثبت عن الصحابة من

---

(٨١) خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص١٠.

(٨٢) انظر في هذين الأساسين الآمدي: الإحكام، ٤/٤٥ وما بعدها؛ والبخاري: كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، ٤/١٠٢٥؛ والشاطبي في الموافقات، ٢/٢٢٣؛ وانظر بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، ص ١٧ – ٢٨.

(٨٣) بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، ص٣٥.

(٨٤) يراجع الشاطبي: الموافقات، ٢/٢٢٣ وما بعدها، حيث ناقش هذه المسألة وذكر مجموعة من الأدلة على هذا.

(٨٥) الزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي ت٧٤ – ٧٩٤هـ): البحر المحيط، طبعة وزارة الشئون الإسلامية، الكويت، قام بتحريره د.عبدالستار أبوغدة، ج٦، ص٢١٨؛ ومدكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ٨٥ – ٨٧؛ وبابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، ص٨٣ و١١١ – ١٢٩، وقد أورد مناقشات دقيقة وأمثلة عديدة لهذه المسألة، وانتهى إلى هذه النتيجة. وهذا هو مذهب الجمهور.

اجتهاد بالرأي في حياة النبي – ﷺ –، فقد كانوا في الغالب يرجعون إلى الرسول ليقرهم أو يبين لهم خطأهم(٨٦)؛ لأن مرد التشريع في حياة الرسول هو الوحي، وإنما كان الرسول يأذن لأصحابه بالاجتهاد تعويداً لهم، وتأليفاً للناس على الاجتهاد(٨٧). أما بعد وفاة الرسول فقد كان الصحابة يجتهدون مهتدين بنصوص الشرع ومقاصده وعلله ومبادئه التي تشربوها من رسول الله – ﷺ –(٨٨)، ولم تكن اجتهاداتهم لتخرج عن الشرع وهدايته، وكلّ ما أثر عنهم من اجتهادات بالرأي فإنها حملٌ على نصوص الشرع ومقاصده الكلية(٨٩). فبالتأمل في اجتهاداتهم يمكن ردها إلى اجتهادات تعتمد على القياس، واجتهادات تعتمد على المصلحة المرسلة وسد الذرائع، وأخرى تعتمد على الاستحسان، ورغم أنهم لم يكونوا يعرفون هذه المصطلحات – ما عدا القياس – إلا أن ما أثر عنهم من فتاوى ليسعها جميعاً(٩٠). وحاشا للصحابة أن يجتهدوا برأيهم بما يخالف نصوص الوحي، وما أثر عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – في مسألة المؤلفة قلوبهم وغيرها لم يكن

---

(٨٦) مدكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ٨٥ – ٨٧. أما إذا لم يعلم بتقرير الرسول – ﷺ – لذلك الاجتهاد فيجري عليه ما يجري على قول الصحابي، والغالب أن الصحابة – رضوان الله عليهم – كانوا يرجعون للرسول – ﷺ – في اجتهاداتهم في عصره (بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، ص١١١).

(٨٧) الحجوي: محمد بن الحسن (ت١٣٧٦هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، طبعة دائرة المعارف بالرباط، ١٣٤٠هـ، الربع الأول، ص٥٦، ٥٧؛ والسايس: محمد علي، نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، طبعة مجمع البحوث الإسلامية – القاهرة، ١٣٨٩هـ، ص٢٤؛ ومدكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص٨٥ – ٨٧؛ وبابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، ص١٢٩.

(٨٨) ابن القيم: إعلام الموقعين، ١/ ٢٤٤؛ والدهلوي: أحمد بن عبدالرحيم الفاروقي (ت١١٧٦هـ)، حجة الله البالغة، الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية، ١٣٢٢، ج١، ص١١٢؛ ويراجع بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، حيث أورد مجموعة كبيرة من اجتهادات الصحابة، ص٨٤ – ٨٧، وص٥٦٨.

(٨٩) يراجع بابكر الحسن: الاجتهاد بالراي، ص٨٨ – ٩٦ حيث أورد أمثلة كثيرة ووثقها من مصادرها الأصلية.

(٩٠) المرجع السابق، ص١٤٧ – ١٥٤ وفيه أمثلة كثيرة، ووثقها من مصادرها الأصلية.

اجتهاداً منه بما يخالف النص، وإنما هو تغير في محل الحكم، بحيث لم يعد صالحاً لإنزال النص عليه(٩١).

ولقد اقتفى التابعون أثر الصحابة في الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه بناء على الأسس التي ورثوها من الصحابة، ثم جاء تابعو التابعين وسلكوا الطريق نفسه(٩٢). ثم جاء من بعدهم الأئمة ووجدت المدارس الفقهية واشتهر أن أهل العراق أهل رأي، وأهل الحجاز أهل حديث، ولكن ذلك لا يعني أن أهل العراق كانوا يتركون ما صح لديهم من السنة ويذهبون إلى الاجتهاد بالرأي، بل كانوا يتمسكون بالنص إذا ثبت لديهم صحته، وإنما المقصود بكونهم أهل رأي أنه كانت تجدُّ عليهم قضايا كثيرة لم يثبت لديهم فيها نص، فكانوا يجتهدون فيها برأيهم من خلال الحمل على النصوص قياساً أو استحساناً... إلخ.

وكذلك ما روي عن أهل الحجاز - من كونهم أهل حديث - لا يعني ذلك أنهم كانوا جامدين أمام النصوص لا يتفهمون عللها وغاياتها، ولا يدركون مقصد الشارع منها، بل كانوا يفعلون ذلك ويستنبطون من خلالها أحكاماً لما لا نص فيه، خصوصاً وقد كثرت عليهم النوازل ووجد الكثير من القضايا التي ليس فيها نص واحتاجوا فيها إلى الاجتهاد.

وبهذا فكلا المدرستين كانتا تعملان بالنص الثابت صحته، ويعملان بالاجتهاد بالرأي - من خلال وسائله المعتبرة - فيما لا نص فيه. وإنما الاختلاف بينهما أن فريقاً كثر لديه الحديث فأكثر من الأخذ به وأقل من الرأي، وفريقٌ آخر قل عنده الحديث فأكثر من الأخذ بالرأي مع إقرار الكل بالأخذ بالحديث والرأي(٩٣).

وإذا كان الاجتهاد بالرأي قد وجد عند السلف فإن تحديده وضبطه

---

(٩١) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج٣، ص٣ - ٨.

(٩٢) يراجع بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي ففيه نماذج وأمثلة من ص ٩٦ - ١٠٠.

(٩٣) الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الربع الثاني، ص٩٥؛ وأبو زهرة: محمد في كتابه الإمام مالك، طبعة دار الكتاب العربي، ص١٦٥؛ وبابكر الحسن، ص٧٢ - ٧٥.

بمصطلحات معينة لكل وجهٍ منه قد قام به الأصوليون، فضبطوا وجوه الاجتهاد بالرأي إلى درجة أن الأصوليين لم يعودوا يُعْنَوْن بكلمة الرأي كثيراً بعد أن اسعاضوا عنها بهذه المصطلحات الجديدة، غير أنهم يوردونها في مناقشاتهم لحجية القياس حين يقيمون الدليل عليه بحديث معاذ بن جبل المشهور الذي وردت فيه مادة الرأي، وبإجماع الصحابة عن العمل به التي كثيراً ما توسطتها عبارة الرأي، وفي غمار هذه المناقشات يختلف مرادهم في مدلول هذه الكلمة، فبعضهم يفسر الرأي بالقياس وحده ويحصره فيه دون غيره(٩٤) من المصلحة المرسلة والاستحسان والذرائع، والبعض الآخر يفسره بما ينتظم أدلة الرأي ووجوهه(٩٥) كافة(٩٦).

المحور الثاني: أسس العلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل

العلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل ترتكز على مجموعة من الأسس وهي: افتقار العقل إلى الوحي، وخضوع العقل للوحي، وارتباط اجتهاد العقل بالوحي، وضرورة اجتهاد العقل لفهم الوحي، والانسجام بين العقل والوحي. وسأشرح – بإيجاز – كل واحد من هذه الأسس وذلك على النحو الآتي:

الأساس الأول: افتقار العقل إلى الوحي

العقل مفتقر إلى الوحي؛ ليبين له المنهج الذي يسير عليه في الحياة، ولا يستطيع العقل – مستقلاً عن الشرع – أن يضع منهجاً صحيحاً عادلاً كاملاً منزهاً عن كل خطأ، وأنَّى للعقل أن يدعي استطاعته على أن يقدم في كل ذلك معرفةً سليمةً شافية وافية موحدة؟ فلا يعلم حقيقة كل ذلك وحقيقة الإنسان إلا الله – سبحانه وتعالى – الخالق جل وعلا(٩٧) ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ

---

(٩٤) على رأس هؤلاء الإمام الرازي في المحصول.

(٩٥) على رأس هؤلاء الإمام الشاطبي في الموافقات.

(٩٦) يراجع ذلك في بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، ص ١٠٠ – ١٠١.

(٩٧) الكردي: نظرية المعرفة، ص٧١٤.

خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾(٩٨) ولله الكمال المطلق، وقد أنزل شرعه يتصف بالكمال والشمول لكل ما يلزم الإنسان أو يحتاج إليه من تصور واعتقاد، وما ينفعه من عبادة وطاعة، وما يصلحه من نظام وتشريع، وما ينتظره من جزاء – ثواب أو عقاب – فالعقل مفتقر إلى بيان كل ذلك؛ لأنه لا يستطيع أن يأتي فيها بشيء فيه الكفاية، ويؤكد ذلك فقد العقل للشروط الضرورية التي تؤهله للقيام بمهمة التشريع(٩٩) وتتمثل هذه الشروط في أربعة أمور، وهي الآتي:

١ – العلم بحقيقة الإنسان كما هي في نفس الأمر: فالعقل لم يتمكن من المعرفة الدقيقة بحقيقة الإنسان، ومعلوماته في ذلك ظنون وتخمين، وقد كان الإنسان وسيظل عصياً على فهم العقل البشري له(١٠٠)، لما ينطوي عليه من جانب روحي غيبي ميتافيزيقي، لا يخضع لمناهج العقل التحليلية.

٢ – العلم بحقيقة الخير والشر على الإجمال والتفصيل، والعقل في هذا الشرط مخفق، وذلك أن ما أقامته العقول من معايير للقيم الخلقية وقوانين الأنظمة قد أخفقت عن إقامة السلوك البشري على نحو يتحقق به سعادة الإنسان وأمنه.

٣ – العلم اليقيني بما ستكون عليه الحياة البشرية في مستقبلها: وهذا الشرط أخفق فيه العقل أيضاً، وذلك أنه لم يتجاوز في حكمه على مستقبل الحياة البشرية – خلافاً للمادة – الظن والتخمين.

---

(٩٨) سورة الملك، آية (١٤).

(٩٩) انظر الزنيدي: مصادر المعرفة، ص٤١٩.

(١٠٠) ولقد أبرز هذه الحقيقة العلماء – الذين اهتموا بدراسة الإنسان وملاحظته – من مثل العالم المشهور: الكسيس كارليل، في كتابه (الإنسان ذلك المجهول) الذي قال بعد استقراء لكل ما كتبه الفلاسفة والشعراء والعلماء عن الإنسان وبعد دراسة شخصية: «واقع الأمر أن جهلنا بأنفسنا مطبقٌ، فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب، لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنة ماتزال غير معروفة» الكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ص١٧؛ وانظر أيضاً: عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، طبعة مؤسسة الرسالة – بيروت، عام ١٣٩٥هـ، ص١٠٧؛ والزنيدي: مصادر المعرفة، ص٢١٦.

٤ – التجرد من المؤثرات ونوازع الهوى: وهذا الشرط أخفق فيه العقل – أيضاً – حيث أن ما أنتجه العقل من تشريعات كان العقل فيها متأثراً بالأشياء الخارجية التي تحيط به، فهو واقع تحت طائلتها، ولا يستطيع التحرر منها، فمن المعلوم أن العادة والوراثة والمصالح المباشرة والنوازع الغريزية والشهوات عوامل لا يستطيع العقل أن يتخلص من تأثيرها – كلها أو بعضها(١٠١).

ويؤكد إخفاق العقل في تلك الشروط: أن ما أنتجته العقول من تشريعات ونظم قد جاءت مطبوعة بالاختلالات والتطرف والتأرجح ذات اليمين وذات الشمال، والإفراط في جانب يقابله تفريط في الآخر، واستعباد من فئةٍ لغيرها(١٠٢).

وما دام العقل عاجزاً عن الاستقلال بالتشريع والقيام بهذه المهمة فهو مفتقر إلى التلقي من مصدر أعلى من العقل، مصدر فيه الكمال المطلق، ومنزه عن كل نقص، وليس ذلك إلا في وحي الله المحيط بحقيقة كل شيء، والذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وهو بكل شيء عليم.

الأساس الثاني: خضوع العقل للوحي

العقل هو الطريق إلى إثبات الوحي، بما دل عليه العقل من إمكان الوحي الإلهي للبشر، ودلل على وقوع ذلك بالفعل، وأقام البرهان على صحة نبوة محمد – ﷺ – وصدق رسالته، فلو فقدت الثقة بالعقل لانهار الإيمان بالوحي، ولذلك قال العلماء: «العقل أساس النقل»(١٠٣) إلا أن العقل بعد أن

---

(١٠١) انظر عماد الدين خليل: تهافت العلمانية، ص٤٧؛ ودراز: محمد عبدالله، دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق عبدالصبور شاهين، طبعة أولى، ١٣٩٣هـ، مؤسسة الرسالة – بيروت، ص٣١؛ والزنيدي: مصادر المعرفة، ص٤٢٠.

(١٠٢) انظر في هذا: الندوي: أبو الحسن علي الحسني: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، طبعة دار القلم، الكويت، طبعة عاشرة، ١٩٧٧م، حيث جاء الباب الرابع منه مبيناً لهذه الحقيقة، ص ١٧٥ – ٢٧٨.

(١٠٣) القرضاوي: يوسف، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، طبعة مؤسسة الرسالة، طبعة أولى، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م، ص٢١.

يقيم الأدلة القاطعة على نبوة النبي - ﷺ - وصدق ما جاء به وأنه وحي من الله - جل وعلا - ليس له بعد ذلك إلا التلقي والحفظ والتبليغ والفهم والفقه لما جاءت به نصوص الوحي، فالعقل بعد إيمانه بالوحي يعزل نفسه، ويتلقى عن الوحي، وإلا ناقض العقل نفسه، ورحم الله الغزالي حيث يقول: «إن العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر، مما لا يستقل العقل بإدراكه، ولا يقضي - أيضاً - باستحالته، فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة، وكون المعاصي سبباً للشقاوة، ولكنه لا يقضي باستحالته أيضاً، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه، فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذا الطريق»(١٠٤).

ومن هنا فإن العقل - بعد التصديق بالنبوة والإيمان بالرسالة - تكون مهمته التصديق والإيمان بما جاء به الوحي الإلهي من أخبار، وكذا السمع والطاعة لما جاء به الوحي من أحكام(١٠٥). وليس له - بعد ثبوت نسبة الخبر أو الحكم إلى الله ورسوله - أن يضع ما يجيء به الوحي موضع الشك، والتحقق في صحته، لخروج ذلك عن اختصاصه؛ لأن الوحي هو مصدر مباشر للحقائق من مصدرها وهو الله - سبحانه وتعالى - فدرجة اليقين فيه أعلى من اليقين الحاصل عن طريق العقل، ولأن الوحي إلى الأنبياء هو التعليم أو الإخبار الإلهي المباشر لهم بطريق لا مجال للعقل في أن يعرف كنهها، ولكنه يستطيع معرفة قرائنها وآثارها(١٠٦).

وإخضاع نصوص الوحي لمقررات العقل «مبدأ خطر، فإطلاق كلمة (العقل) يراد الامر إلى شيء غير واقعي! فهناك عقلي وعقلك، وعقل فلان وعقل علان، وليس هناك عقل مطلق - لا يتناوله النقص والهوى والشهوة

---

(١٠٤) الغزالي: المستصفى، ج١، ص٦.

(١٠٥) القرضاوي: المرجعية، ص٤١ - ٤٢.

(١٠٦) محمد المبارك: [المصدران الأصليان] للمعرفة في الإسلام: الوحي والعقل، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٣، ص ٥٣ - ٥٤.

والجهل - يحاكم النص القرآني إلى مقرراته، وإذا أوجبنا التأويل ليوافق النص هذه العقول الكثيرة فإننا ننتهي إلى فوضى»(١٠٧).

ولكي يقوم العقل باجتهاده على الوجه الصحيح يجب أن ينطلق في ذلك متجرداً عن هواه، وينظر في النصوص متدبراً لمعانيها، ومستخرجاً لأحكامها، مبتغياً بذلك الوصول إلى الحق الذي أراده الشارع وضمنه في نصوص وحيه، «فإذا ما استبانت له سنة رسول الله - ﷺ - لم يحل له أن يدعها لقول أحد»(١٠٨) كما يقول الشافعي رحمه الله.

ومن أبرز مظاهر الخضوع للوحي: التواضع، وإخضاع النفس للحق، ونبذ الكبر والغرور، لأنهما يبعدان صاحبهما عن الحق وإن كان واضحاً(١٠٩). يقول الرسول - ﷺ -: «الكبر بطر الحق وغمط الناس»(١١٠) «ومعنى بطر الحق: دفعه وإنكاره ترفعاً وتجبراً، وغمط الناس يعني احتقارهم»(١١١). ولتحقيق الخضوع للوحي - أيضاً - لابد أن يكون البحث في نصوص الوحي لمعرفة الحق الذي تضمنته(١١٢) وليس البحث في تلك النصوص لما يخدم فكرة سابقة لدى الباحث أو رأي شخص أو فرقة أو مذهب ليؤيده بالنصوص حقاً أم باطلاً فذلك شأن صاحب الهوى، حيث يسعى إلى إخضاع نصوص الوحي لتوافق هواه، فالنصوص عنده تابعة لا متبوعة، والأدلة لديه خادمة لا مخدومة، والنتائج عنده سابقة على المقدمات، والمدلول متقدم على الدليل، فهو لا يبحث ليصل إلى الحقيقة أياً كانت، بل يبحث عما يعضد فكرته، وينصر رأيه، ويغض الطرف ويتجاوز عما لا يخدم فكرته، «فصاحب

---

(١٠٧) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، ص٢٢.

(١٠٨) ابن القيم: مدارج السالكين، ج٢، ص٣٣٥.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

(١١٠) رواه مسلم عن ابن مسعود في كتاب الإيمان، باب الكبر، ج٢، ص ٩٠ مع شرح النووي، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(١١١) النووي في شرحه لصحيح مسلم، ج٢، ص ٩٠ (المرجع السابق).

(١١٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الهوى يعتقد ثم يستدل، وطالب الحق يستدل ثم يعتقد». أما الحريص على فهم نصوص الوحي بوجهها الصحيح فلا يضع لنفسه أفكاراً مسبقة ثم يلوي رقاب النصوص الشرعية ليسوقها إلى تلك الأفكار، ولكنه يستمد من نصوص الوحي حكمها على تلك الأفكار.

والفرق بين الطريقتين شاسع، إذ أن أحدهما يجعل عقله حاكماً على نصوص الوحي، والثاني يخضع عقله لحاكمية الوحي. وكذلك الأول يسوّغ بالنصوص الشرعية قناعاته المسبقة والآخر يقوم قناعاته بنصوص الشريعة(١١٣).

الأساس الثالث: انسجام العقل مع الوحي

وإذا كانت حاكمية الوحي تعني خضوع العقل للوحي وتبعة العقل لما جاء به الوحي واجتهاد العقل في الفهم والتطبيق، فكل ذلك ليس فيه أي إحراج أو إشكال على العقل، لأن ما تضمنته الشريعة من مبادئ وأحكام لا تناقض العقل الصريح، «ولا يمكن أن يحدث تنافٍ أو تعارض بين العقل الصريح والمنقول الصحيح»(١١٤)؛ لأن الشريعة قامت على المعقولات، فهي نسق من الأحكام المترابطة المتكاملة المستهدفة لجملة من المقاصد الكلية، يندرج تحتها جملة من الأحكام الفرعية والجزئية.

فالشريعة منهج أو منظومة من الأحكام التي لا ينتفي معها التناقض وحسب، بل ويقوم بين أجزائها وفروعها ما يقوم داخل البنية العضوية من تكامل وتواصل وتناسق، وهذا يعني أن الشريعة معقولة، وان العقل مطالب بالوقوف على حكمها وعللها ومقاصدها، وأن دوره – مع التلقي والانقياد – هو الفقه، أي الفهم العميق(١١٥).

---

(١١٣) د. مصطفى حلمي: قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، طبعة دار الدعوة، ط أولى، ١٤١١هـ – ١٩٩١م، ص .

(١١٤) حول هذه الحقيقة أدار الإمام ابن تيمية كتابه موافقة «صحيح المنقول لصريح المعقول»، وموسوعته المشهورة: درء تعارض العقل والنقل، المكون من إحدى عشر مجلداً بعد التحقيق.

(١١٥) الكتاني: محمد، جدل العقل والنقل (في الفكر القديم)، دار الثقافة – الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، ص ٦٨١.

وكذلك ليس في الوحي ما يناقض العقل؛ لأن الوحي جعل العقل أساس التكليف، ولو كان في الوحي ما يناقض العقل لكان فيه تكليف بما لا يطاق(١١٦)، والحال أن الوحي يعلن أنه ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾(١١٧)، وأيضاً لا يمكن التكليف بما يتنافى مع العقل؛ لأن نصوص الوحي إنما جاءت مخاطبة للعقول؛ لتتلقاها بالقبول، وتعمل بمقتضاها، فلو كانت منافية للعقول لما تقبلتها، ولما عملت بمقتضاها، فتضيع فائدة الشريعة(١١٨) وهذا ما أوضحه الشاطبي بما لا يدع مجالاً للزيادة عليه، حيث يقول: «الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، والدليل على ذلك من وجوه:

أحدها: أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفق العقلاء، فدل أنها جارية على قضايا العقول. وبيان ذلك: أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تتلقها فضلاً أن تعمل بمقتضاها.

والثاني: أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدقه فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة، وقد فرضنا عدم ورود التكليف المنافي للتصديق، وهو معنى تكليف ما لا يطاق، وهو باطل، حسبما هو مذكور في الأصول.

والثالث: أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام

---

(١١٦) الشاطبي: الموافقات، ٣/١٥؛ والنجار: عبدالمجيد، في «فقه التدين فهماً وتنزيلاً»، طبعة كتاب الأمة – قطر، ١٤١٠هـ ج١، ص ٤٨، ٤٩؛ والنجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص ٧٠.

(١١٧) البقرة، آية (٢٨٦).

(١١٨) الشاطبي: الموافقات، ٣/٢٧؛ وحسب الله: علي، أصول التشريع الإسلامي، طبعة دار الفكر العربي – القاهرة، (١٤٠٢هـ)، طبعة سادسة، ص ٢٤.

حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعد فاقده كالبهيمة المهملة. وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم، إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذلك مناف لوضع الشريعة، فكان ما يؤدي إليه باطلاً.

والرابع: أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به، لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله - ﷺ -، حتى كانوا يفترون عليه وعليها، فتارة يقولون: ساحر، وتارة مجنون، وتارةً يكذبونه. كما كانوا يقولون في القرآن: سحر، وشعر، وافتراء، وإنما يعلمه بشر، وأساطير الأولين. بل كان أولى ما يقولونه: إن هذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا اتباعه لأمورٍ أخرى.

والخامس: أن الاستقراء دل على جريانه على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائعة أو كارهة. ولا كلام في عناد معاند، ولا في تجاهل متعام. وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول، لا أن العقول حاكمة عليها»(١١٩). وإذا كانت نصوص الوحي ليس فيها ما يناقض العقل فإنه مع ذلك قد يأتي ما يتعالى أو يخفى فهمه على العقل، وهذا ليس تناقضاً بين العقل ونصوص الوحي، ولهذا وجب التمييز بين أمرين: ما يناقض العقل ويصادمه، وهذا لا وجود له في نصوص الوحي، وبين ما يخفى على العقل حكمته وعلته، فهذا يوجد في بعض نصوص الوحي ويجب قبوله، وإن لم يستطع عقل المكلف معرفة سره وحكمته.

وميزان التمييز بين الأمرين: «أن ما يصادم العقل هو ما يكون للعقل حكم أولي بخلافه ينافيه ويرفضه، ومعنى الحكم الأولي للعقل أنه من

---

(١١٩) الشاطبي: الموافقات، ٣/ ٢٧.

المسلمات التي يدركها العقل الإنساني بالفطرة ولا يحتاج إلى استدلال وإثبات، بل ينطلق للاستدلال بها على ما سواها من المدارك العقلية»(١٢٠)، فما يصادم العقل لا يمكن وجوده في نصوص الوحي. أما ما يخفى على العقل إدراك علته ومعرفة حكمته فهو موجود في نصوص الوحي.

فمثلاً «العقل لا يستطيع أن يدرك: لماذا كانت صلاة الفجر ركعتين، وصلاة الظهر أربعاً، وصلاة المغرب ثلاثاً، فحكمة ذلك عند الله الذي له أن يفرض على عباده المؤمنين عبادته كما يريد، وإن لم يعرفوا سرها، ولا يعتبر ذلك في الإسلام أمراً مصادماً للعقل، إذ ليس للعقل حكم أولي مسبق يوجب خلاف هذا الترتيب في الصلوات»(١٢١). وإذا كان العقل لا يستطيع أن يعرف الحكمة من ذلك فليس هذا مصادمة للعقل، لأن العقل لا يستطيع أن ينفيها أو يحكم بعكسها.

وبما أن نصوص الوحي لا تتعارض أو تتناقض مع العقل فإنه إذا وجد من النصوص ما يبدو في ظاهره مناقضاً للعقل وجب أولاً التثبت من صحة ذلك النص في سنده ومتنه، فلعل – بعد التثبت – يكون ما ظن وحياً من آحاد الحديث ليس في الحقيقة وحياً، فإن ثبت صحة النص فينظر في النص إن كان قطعياً في دلالاته – أي أن له معنىً واحداً – فقط – لا يمكن صرفه عنه إلى غيره بأي وجه من وجوه التأويل – فإنه يقدم النص القطعي على

---

(١٢٠) مثال ذلك: حكم العقل باستحالة اجتماع الضدين، كالحركة والسكون في مكان واحد ووقت واحد. فلا يمكن عقلاً أن يكون شيء ما متحركاً وساكناً في وقتٍ واحدٍ، بل هو إما أن يكون متحركاً في لحظة ما، أو ساكناً فيها، وقد يكون متحركاً في لحظة أخرى. ومثل ذلك أن يكون أحد الكائنات مخلوقاً وخالقاً للكون، فهذا مرفوض في أوليات العقل. ومثل ذلك أيضاً حكم العقل بأن جزء الشيء أصغر من كله، وأن الواحد نصف الاثنين من حيث العددية، فقد يكون أحد الاثنين أكبر من الآخر مادة وكمية، ولكنه من حيث العددية المجردة هو واحد، فهو نصف الاثنين حتماً. أ.هـ. الزرقا، مصطفى أحمد، العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، دار القلم – دمشق، أو الدار الشامية – بيروت، (د.ت)، ص١٤.

(١٢١) المرجع السابق، ص ١٣ – ١٥.

العقل، ويكون العقل مخطئاً فيما يتوصل إليه من نتيجة مناقضة لما جاء به الوحي، لعدم انتهاج العقل النهج الصحيح في البحث والنظر(١٢٢).

أما إذا كان النص ظنياً في دلالته (أي أن له أكثر من وجه يمكن حمله على أحدها) وكان العقل صريحاً في دلالاته - فيمكن تأويل النص بصرفه عن ظاهره إلى معنى يحتمله اللفظ، وبدليل يقتضي ذلك التأويل، وأن لا يصطدم التأويل فيما يتوصل إليه مع نصٍ شرعي آخر(١٢٣).

وقد حرر الأصوليون في ضوابط التأويل مباحث دقيقة، كما حرروا قواعد متينة للتوفيق أو للترجيح بين النصوص(١٢٤)، فيمكن لمن يريد التوسع أن يعود إليها، أما ما حررته كتب علم الكلام من مباحث طويله في معركتها الساخنة بين العقل والنقل فلا علاقة لبحثي بتلك المباحث الكلامية، والخوضُ فيها يخرجني عن دائرة بحثي الأصولي ولكن تجدر الإشارة إلى أن تلك المعركة كثر فيها الجدل والنقاش، وألفت فيها كتب مطولة، وكان أحسن ما كتب في ذلك الموضوع هو كتاب الإمام ابن تيمية (درء تعارض العقل والنقل) فقد أوضح وجلى الحقائق حول هذا الموضوع، وأزال كثيراً من الشبهات والالتباس، وبين بما لا يدع مجالاً للشك أنه لا يمكن أن يتعارض عقل صريح مع نقل صحيح، وأنه إذا رؤي تعارض فلابد أن ما ظن نقلاً ليس صحيحاً، أو ما ظن عقلاً ليس صريحاً، وأنه إذا تعارض المنقول الصحيح مع المعقول كان ذلك دليلاً على خطأ المعقول، ووجب الرجوع إلى المنقول(١٢٥).

---

(١٢٢) النجار: فقه التدين فهماً وتنزيلاً، ج١، ص٤٨ - ٤٩؛ والنجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص٧٠.

(١٢٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٧٧ - ١٧٨.

(١٢٤) يراجع في تلك القواعد البرزنجي عبداللطيف: كتاب التعارض والترجيح، طبعة وزارة الأوقاف بالعراق عام ١٣٩٧هـ، والسوسوه عبدالمجيد: منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، طبعة دار التوزيع والنشر الإسلامية بالقاهرة، ١٩٩٢م، ودار النفائس بالأردن، ١٩٩٧م.

(١٢٥) انظر الإمام ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور رشاد سالم، الطبعة الأولى، عام ١٣٩٩هـ، من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض؛ وانظر: =

الأساس الرابع: ضرورة اجتهاد العقل لفهم الوحي وتطبيقه

كما أن العقل مفتقر إلى الوحي وملزم بالخضوع له فإن للعقل – في الوقت نفسه – دوراً كبيراً في التشريع الإسلامي وهو القيام بمهمة الاجتهاد فهماً لنصوص الوحي، واستيعاباً لمعانيه وعلله ومقاصده، واستنباطاً لأحكامه وحسن تطبيقها على الواقع، وبذلك فالعلاقة بين الوحي والعقل علاقة تلازم، وقد أكد الوحي على مهمة العقل في القيام بالاجتهاد، وجاءت نصوص الوحي تدعو الإنسان إلى إعمال عقله والاجتهاد في فهم الوحي، فقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾(١٢٦)، وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾(١٢٧)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾(١٢٨) فعلم من هذا: أن الله – سبحانه وتعالى – قد أنزل القرآن عربياً ليعقله الناس، ولا يكون العقل إلا مع العلم بمعانيه.

وأكد الوحي على أهمية الاجتهاد ومشروعيته بقوله جل وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ...﴾(١٢٩) فإن المراد بطاعة الله والرسول اتباع ما علم من نصوص الكتاب والسنة، أما الرد إلى الله والرسول عند التنازع فهو الاجتهاد في الوصول إلى الحكم بالحمل على النصوص عبر طرق الحمل المختلفة(١٣٠).

وصرحت السنة بمشروعية الاجتهاد واهميته في التشريع الإسلامي.

= محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، ط الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٣م، ص٢٥٢؛ والزرقاء: العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، ص١٦.

(١٢٦) سورة ص، آية (٢٩).

(١٢٧) سورة يوسف، آية (٢).

(١٢٨) سورة الزخرف، آية (٣).

(١٢٩) سورة النساء، آية (٥٩).

(١٣٠) حسب الله: أصول التشريع، ص٨٩. والمراد بطاعة الله والرسول: اتباع ما علم من نصوص الكتاب والسنة، أما الرد إلى الله ورسوله عند التنازع فالمراد منه: التحذير من: =

من ذلك: ما روي عن معاذ بن جبل – رضي الله عنه–: أن رسول الله – ﷺ – لما أراد أن يبعثه إلى اليمن قال له: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله – ﷺ – صدري ثم قال: «الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله(١٣١)».

ومن الأحاديث الصريحة على مشروعية الاجتهاد: ما استدل به الإمام الشافعي – رضي الله عنه – عن عمرو بن العاص، أنه سمع رسول الله – ﷺ – يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»(١٣٢).

ومن ذلك تقريره – ﷺ – لعمرو بن العاص لما صلى – في إحدى السرايا – بأصحابه وكان جنباً ولم يغتسل، بل تيمم، وكانت الليلة شديدة البرودة فاشفق عمرو إن اغتسل أن يهلك فتيمم ثم صلى، فلما قدم على رسول الله – ﷺ – ذكروا ذلك له، قال: «ياعمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟» فقال: يارسول الله، ذكرت قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ

= اتباع الهوى، ووجوب الرجوع إلى ما شرع الله ورسوله بالبحث عما قد يكون خافياً أو غائباً عن البال من النصوص، أو بتطبيق القواعد العامة بإلحاق الشبيه بشبيهه، أو التوجه إلى تحقيق المقاصد الشرعية، فكل هذا رد إلى الله ورسوله، ولو كان المراد بالرد عند التنازع ما تقدم من طاعة الله ورسوله لكان الكلام تكراراً، وهو ما يتنزه عنه أسلوب القرآن الحكيم. أ.هـ. علي حسب الله. أصول التشريع، ص٨٩.

(١٢١) قد سبق تخريجه في الهامش ٧٦.

(١٣٢) أخرجه في كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (صحيح البخاري مع فتح الباري)، طبعة دار المعرفة، بيروت، بالتصوير على طبعة السلفية، ج١٣، ص٣١٨؛ وأخرجه مسلم في كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (مسلم مع شرح النووي). طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج١٢، ص١٣؛ والشافعي: الرسالة، ص٤٩٤؛ الشافعي: محمد بن إدريس (ت٢٠٤هـ)، الأم، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م، دار الفكر – بيروت، باب إبطال الاستحسان، ٧/٢٧٥.

إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾(١٣٣)، فضحك رسول الله – ﷺ – ولم يقل شيئاً(١٣٤).

ومن ذلك نداء الرسول – ﷺ – بعد منصرفه من غزوة الأحزاب: (لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة). فاجتهد قوم فصلوها في الطريق، خوف فوات الوقت، عملاً بمقصود النص، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله – ﷺ – وإن فات الوقت، وبلغ النبي – ﷺ – فما عنف أحداً من الفريقين(١٣٥).

واجتهاد العقل في فهم نصوص الوحي واستخراج الأحكام منها – أو بالقياس عليها أو من مقاصدها – أمر لابد منه لتطبيق الشريعة، وذلك أن المكلف ملزم شرعاً بأن يكون كل فعلٍ من أفعاله على وفق الشريعة، وأن يستند في كل واقعة تقع به أو نازلة تنزل به إلى ما تحكم به الشريعة من وجوبٍ أو حرمةٍ أو ندبٍ أو كراهةٍ أو إباحةٍ، وكيف يمكن تحقق ذلك ونصوص الوحي متناهية ومنحصرة، بينما الحوادث والوقائع التي تنزل بالناس ويراد حكم الله فيها ليس لها حصر ولا نهاية؟

إنه لا سبيل لتحقيق ذلك إلا بأن يجتهد العقل في استنباط الأحكام إما من دلالة النصوص أو بالحمل عليها عبر طرق الاجتهاد المختلفة، وقد عبر الإمام الشافعي عن هذه القاعدة بقوله: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلاله موجودة، وعليه – إذا كان فيه بعينه حكم –

---

(١٣٣) سورة النساء، آية (٢٩).

(١٣٤) انظر الشوكاني: محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، طبعة دار الحديث – القاهرة، ١/ ٣٢٤. والحديث رواه الإمام أحمد، وأبو داود والدارقطني، وأخرجه البخاري تعليقاً، وابن حبان، والحاكم. انظر: الشوكاني: نيل الأوطار، ١/ ٣٢٤.

(١٣٥) أخرجه البخاري عن عبدالله بن عمر – رضي الله عنه – في كتاب المغازي، باب خروج النبي – ﷺ – إلى بني قريظة، صحيح البخاري (مع فتح الباري)، طبعة الريان بالتصوير عن الطبعة السلفية بمصر، ١٤٠٦هـ، ج٧، ص٤٧١.

اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق بالاجتهاد»(١٣٦).

ويقول الشهرستاني: «وبالجملة: نعلم – قطعاً – ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم – قطعاً – أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك – أيضاً –، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار»(١٣٧).

وقال الشاطبي: «إن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذا احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره»(١٣٨).

لذلك كان لابد من اجتهاد العقل في فهم النصوص الشرعية واستخراج الأحكام منها بما تقضي به دلالتها الظاهرة، أو بالقياس عليها، أو ما ترمي إليه مجموع النصوص من مقاصد عامة أو مبادئ كلية، ولو لم يكن الاجتهاد لكان الأمر كما يقول السيوطي: «فلو لم يجز الاجتهاد في الفروع، وطلب الأشبه بالنظر والاعتبار، ورد المسكوت عنه إلى المنصوص عليه بالأقيسة لتعطلت الأحكام، وفسدت على الناس أمورهم، والتبس أمر المعاملات على الناس. فوسع الله هذا الأمر على الأمة، وجوز الاجتهاد، ورد الفروع إلى الأصول لهذا النوع من الضرورة»(١٣٩).

---

(١٣٦) الشافعي: الرسالة، ص٤٧٧؛ وانظر مثله في الجويني: إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله (ت٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب، طبع مطابع الدوحة – قطر، ١٣٩٩هـ، ٢/٧٤٣، ١٢٠٦.

(١٣٧) الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أحمد (ت٥٤٨هـ)، الملل والنحل، مطبعة محمد علي الصبيح وأولاده – القاهرة، ٢/٣٧، ٣٨.

(١٣٨) الشاطبي: الموافقات، ٤/١٠٤.

(١٣٩) السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد (ت٩١١هـ)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق د. علي النشار، ود. سعاد عبدالرزاق، طبع مجمع البحوث الإسلامية، ط٢، ١٩٧٠، ج١، ص٩١١.

الأساس الخامس: ارتباط اجتهاد العقل بالوحي

أسند الوحي إلى العقل القيام بمهمة الاجتهاد في التشريع، إلا أن العقل في قيامه بهذه المهمة يدور حول الوحي ويخضع لسلطانه وتوجيهاته، ولا يتخطى حدود النصوص أو يتجاوزها ويأتي من عند نفسه بما يخالف الوحي، وإنما يستفرغ وسعه في تبينه لمعاني النصوص وفهم دلالاتها وفهم عللها ومقاصدها، مستخدماً قواعد التفسير وطرق الاستنباط المعتبرة، كما يتأكد قبل ذلك من صحة النص وثبوته إن كان أحادياً.

وبذلك فالعقل في اجتهاده مرتبط بالنص، خاضع له، باحث عنه، لا يتجاوزه، ولا يبعد عنه(١٤٠). ورحم الله الشافعي حيث يقول: «وليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حلّ أو حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم: الخبر في كتاب الله، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس»(١٤١).

ومعلوم أن كلا من الإجماع والقياس أثر من آثار النص، لا يقومان إلا به، ولا ينهضان إلا عليه، «ولو جاز أن تتسع دائرة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية إلى تخطي حدود النصوص ومدلولاتها، إذن لجاز لهذا الاجتهاد ذاته أن يبطل حكم الشريعة بأسرها، وأن يستبدل بها شيئاً فشيئاً شريعة أخرى»(١٤٢).

وهذا ما أوضحه الشاطبي بقوله: «ولو جاز للعقل تخطي مآخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل. بيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم. وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حدٍ واحدٍ جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر. وهذا لا يقول به أحد لظهور حاله»(١٤٣).

---

(١٤٠) البوطي: محمد سعيد رمضان، حوار حول مشكلات حضارية، مبحث الاجتهاد، طبعة مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص١٤٥.

(١٤١) الشافعي: الرسالة، ص٢٩.

(١٤٢) البوطي: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٤٣) الشاطبي: الموافقات، ١/ ٨٧ و٨٨.

لذلك فدور العقل في الاجتهاد التشريعي لا يتعدى إلى أن ينشأ أحكاماً لا علاقة لها بنصوص الوحي ومقاصده؛ لأن الشريعة الإسلامية مصدرها الحكم الإلهي. ولو كان للعقل مجال فيها بالتأسيس للأحكام والعقائد لاستغنى عن النبوة، وهذا باطل في الإسلام، فحق العقل محدودٌ بفهم الشريعة وإدراك مقاصدها واستخراج الأحكام من النصوص أو بالحمل على النصوص أو من مقاصدها ومبادئها العامة، وتنزل تلك الأحكام على الوقائع، وليس للعقل حق المشاركة في إيجاب المصالح وتحريم المفاسد، إلا قياساً على ما حكم فيه الشرع(١٤٤).

«فإذا تعاضد النقل والعقل فعلى شرط ان يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»(١٤٥)، «ولا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع، فإنه من التقدم بين يدي الله ورسوله بل يكون ملبياً من وراء وراء»(١٤٦).

وليس للعقل أن يشرع الأحكام، ولا يضع التكليفات؛ ذلك أن التكليفات الإسلامية يتعلق بها الثواب والعقاب، وهما أمران يتولاهما العليم الحكيم يوم القيامة، وما كان الله تعالى ليعذب أحداً على عمل لم يبين له طلب فيه(١٤٧). قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾(١٤٨). وإذا كان الاجتهاد بالرأي مشروعاً فإنه ليس بمحض العقل، وإنما هو اجتهاد عبر وسائل الحمل المعتبرة، ويدور في فلك علل النصوص ومقاصد الشريعة ومبادئها العامة كما سبق توضيح ذلك. وتجدر الإشارة إلى مجموعة من المظاهر(١٤٩) -

---

(١٤٤) الكتاني: جدل العقل والنقل، ص٦٨٠.

(١٤٥) الشاطبي: الموافقات، ١/ ٨٧ - ٨٨.

(١٤٦) الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ)، الاعتصام، مطبعة السعادة - القاهرة، ج٢، ص٣٣١.

(١٤٧) أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٥٨.

(١٤٨) سورة الإسراء، آية (١٥).

(١٤٩) يراجع في هذا خليفة بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، ص ٣٣ - ٣٤.

تؤكد أن الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية محكه – وهي الآتي:

المظهر الأول: أن مسالك العلة – وهي الأساس للاجتهاد في غالب الأحوال – مسالك توقيفية، فهي النص، والإيماء، والإجماع، فإن لم يتوفر أي من ذلك لجأ المجتهد إلى مسلك «المناسبة»، وهذا المسلك مقيد بتناسبه مع مقاصد الشريعة وعدم خروجه عنها.

المظهر الثاني: أن أوجه الاجتهاد بالرأي من قياس ومصلحة واستحسان تكتسب حجيتها من النصوص، وأن مرتبتها في الاستدلال تلي هذه النصوص وتتأخر عنها، وهذا واضح في حديث معاذ الذي هو عمدة أدلة الرأي(١٥٠).

المظهر الثالث: أن الاجتهاد بالرأي لا يقوى على معارضة النصوص، وإذا عارض أي من أوجه الاجتهاد نصاً فهو فاسد الاعتبار(١٥١).

المظهر الرابع: إن طرق الاجتهاد بالرأي تؤول في منتهاها إلى العمل بالنصوص، قياساً على عللها، أو اهتداءً بمقاصدها ومبادئها العامة. ولهذا اشتهر عن الأصوليين قولهم: «القياس مظهر لا مثبت»(١٥٢).

---

(١٥٠) سبق تخريج الحديث وذكره بتمامه، وتأكيداً على أن الاجتهاد بالرأي يأتي عند فقد النصوص شاع قول الأصوليين: «لا اجتهاد في مورد النص» أو «لا اجتهاد فيما فيه نص». انظر خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص ٢٢ – ٢٣.

(١٥١) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول، ص١٩٣ حيث بين أن القياس إذا عارض نصاً أو إجماعاً فالقياس فاسد الوضع. وللحنفية تفصيل فيما يتعلق بخبر الآحاد إذا تعارض مع قياس جلي، فليراجع في إرشاد الفحول عند حديثه عن شروط قبول الخبر عند الحنفية.

(١٥٢) ابن نجيم: شرح المنار وحواشيه، ص٧٥٠. ويقصد الأصوليون بقولهم هذا أن المجتهد القائس لا يثبت باجتهاده حكماً جديداً في الفرع، وإنما يظهر – بواسطة اجتهاده – أن حكم النص الذي جاء به ليس قاصراً على واقعة النص، وإنما هو حكم فيها وفي كل واقعة تحققت فيها علته. انظر: الاجتهاد بالرأي، ص٣٤.

المحور الثالث: أثر حاكمية الوحي على اجتهاد العقل

بما أن الوحي حاكم، والعقل محكوم به لذلك كان لحاكمية الوحي أثر على اجتهاد العقل، سواء من حيث حدود الاجتهاد، أو من حيث أنواعه، أو من حيث مؤهلاته.

أولاً - أثره من حيث حدود الاجتهاد

اجتهاد العقل في نصوص الوحي له حدود لا يتجاوزها، وذلك بحسب ما تقضي به دلاله تلك النصوص، وليس له أن يهدر شيئاً من تلك الدلالات أو يتجاوزها ويفسر النص بعيداً عما تقضي به دلالاته - قطعية كانت أو ظنية، لأن ذلك يؤدي إلى إهدار معاني الألفاظ، وتفسير نصوص الشارع بغير مراده. خصوصاً فيما كانت دلالاته قطعية، إذ لو أهدرت أدى ذلك إلى إهدار أغراض الوحي، وهو ما آل إليه أمر الغلاة من الباطنية في إهدارهم لتكاليف الشريعة(١٥٣)، وأما ما كانت دلالته ظنية فإنه يحمل على ما دل عليه ظاهر اللفظ، ولا يصرف عن معناه الظاهر إلى غيره إلا إذا اكتملت فيه شروط التأويل(١٥٤).

ومن هنا فقد فصل العلماء أنواع النصوص(١٥٥) من حيث القطعية والظنية في الدلالة والثبوت(١٥٦) إلى أربعة أنواع(١٥٧)، ولاجتهاد العقل مع كل واحد منها مستوى معين لا يتعداه. وذلك على النحو الآتي:

---

(١٥٣) الشاطبي: الموافقات، ٢/٢٩٠، و٣/٢٥٤؛ والنجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص٩٨.

(١٥٤) راجع في ضوابط التأويل: إرشاد الفحول، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(١٥٥) تحدث العلماء عن القطعية والظنية في دلالة النصوص عند حديثهم عما يقبل التأويل من النصوص وما لا يقبل، حيث قسم الحنفية النصوص إلى أربعة: ظاهر، ونص، ومفسر، ومحكم. وقسمها الجمهور إلى قسمين: ظاهر، ونص. يراجع في ذلك الآمدي: الإحكام، ٣/ ٧٢؛ وشرح العضد، ٢/١٦٨؛ والبخاري: كشف الأسرار، ١/٤٦؛ وأميربادشاه: تيسير التحرير، ١/١٣٦؛ وابن عبدالشكور: فواتح الرحموت، ٢/١٩.

(١٥٦) تحدث العلماء عن القطعية والظنية في ثبوت النصوص عند حديثهم المتواتر والآحاد، فليراجع في ذلك: الفتوحي: شرح الكوكب المنير، ٢/٣٢٤ و٣٤٥؛ وأمير بادشاه: تيسير التحرير، ٣/١٣٠؛ وابن عبدالشكور: فواتح الرحموت، ٢/١١؛ والشوكاني: إرشاد الفحول، ص٤٦ وما بعدها.

(١٥٧) مدكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص٨٣، ٨٤.

أ - النصوص قطعية الثبوت والدلالة: هي تلك النصوص التي وردت بطريق التواتر المفيد لليقين لكثرة عدد رواته، فثبوتها قطعي، وهي في الوقت نفسه قطعية الدلالة، لكون دلالتها لا تعني إلا معنى واحداً فقط، ولا تقبل التأويل بصرفها عن ذلك المعنى، وهذه النصوص لا تكون إلا قرآناً أو سنة متواترة، واجتهاد العقل فيها لا يتعدى تفسيرها وفهمها بحسب ما دلت عليه، ولا يجوز له تأويلها بصرفها عن ذلك المعنى إلى معنى آخر، فهي بطبيعتها وضعت لتدل على معنى معين لا تحتمل غيره ولا يجوز صرفها عنه، وإنما يجب تفسيرها بحسب دلالتها، أو فهم عللها - إن وجدت - للقياس عليها، أو فهم مقاصدها للاهتداء بها في حالات أخرى غير منصوص عليها. وهذا النوع من النصوص هو المقصود بقولهم «لا اجتهاد في مورد النص»(١٥٨)، ويقصدون بذلك أن الحكم الشرعي الذي تضمنته هذه النصوص قد حدد بدلالة صريحة قاطعة، فيجب أن ينفذ في موضعه كما دل عليه، لأن هذا النص ما دام قطعي الثبوت فليس ثبوته وصدوره عن الله أو رسوله موضع بحث، وما دام قطعي الدلالة فليست دلالته على معناه واستفادة الحكم منه موضع بحث. وتتحقق هذه القطعية في نصوص القرآن والحديث المتعلقة بالعقائد والعبادات والمقدرات من الكفارات والحدود وفرائض الإرث(١٥٩).

---

(١٥٨) قال الغزالي: «المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي» المستصفى، ٢/ ٣٥٤. وقال الآمدي: «وأما ما فيه الاجتهاد فما كان من الأحكام الشرعية دليله ظني» الإحكام، ٣/٢٠٦. فمجال الاجتهاد أمران: ما لا نص فيه أصلاً، أو ما فيه نص غير قطعي، ولا يجري الاجتهاد في القطعيات، وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين، إذ لا مساغ للاجتهاد في مورد النص. انظر ابن القيم: إعلام الموقعين، ٢/ ٢٦٠، الشاطبي: الموافقات، ٤/ ١٥٥ وما بعدها؛ والتفتازاني: التلويح على التوضيح، ٢/ ١٨، والشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٢٢، وخلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص ٢٢ - ٢٣.

(١٥٩) الآمدي: الإحكام، ٤/ ١٦٤، والأسنوي: نهاية السول، ٢/ ٢٦٤؛ والشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٧٨، ٨٥.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ (النور: ٤) لا يقبل الاجتهاد، لأنه قطعي الثبوت من ناحية كونه نصاً قرآنياً ثابتاً بالتواتر، كما هو قطعي الدلالة، لأن لفظ «ثمانين» من الألفاظ الخاصة التي لا تحتمل غير معناها.

ب - **النصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة:** وهي التي وردت عن طريق التواتر المفيد لليقين، ولكنها ظنية الدلالة، لكونها تدل على أكثر من معنى، ويمكن حملها على أي من تلك المعاني بحسب ما يترجح من الدلالات(١٦٠). وهذا النوع من النصوص قد يكون في آيات القرآن الكريم، أو في بعض الأحاديث المتواترة.

واجتهاد العقل في هذه النصوص ليس له دور فيما يتعلق بثبوتها، لأنها وردت بطريق يقيني لا مجال للبحث والتثبت من صحته، ولكن للعقل مجال واسع فيما يتعلق بدلالتها، حيث يستفرغ العقل وسعه في تحديد المعنى المراد من النص من بين تلك المعاني، وذلك بحسب ما يجده من الأدلة التي تجعله يرجح أو يحدد أحد تلك المعاني(١٦١). ويغلب على ظنه أنها تمثل المراد الإلهي من ذلك النص، فالعقل يبذل جهده في الموازنة بين الدلالات والمعاني بحسب ما ترشد به قواعد تفسير النصوص التي يرجع بعضها إلى

---

(١٦٠) يقول العضد: «المجتهد فيه هو كل حكم ظني شرعي عليه دليل»، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، ٢ / ٢٨٩.

(١٦١) فمثلاً قد يكون النص عاماً أو يكون مطلقاً أو قد يرد بصفة الأمر أو النهي، وقد يرشد الدليل إلى المعنى بطريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما. وهذا كله مجال لاجتهاد العقل فربما يكون العام باقياً على عمومه، وربما يكون مخصصاً بعض مدلولاته، وقد يجرى المطلق على إطلاقه، وقد يقيد وقد يحمل الأمر على الوجوب كما هو الأصل، وقد يراد به الندب أو الإباحة، وقد يراد بالنهي التحريم كما هو حقيقته، وقد يصرف إلى الكراهة... وهكذا. انظر: مدكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص٨٤؛ والزحيلي: بحث الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، طبع ضمن مجموعة البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض، (١٣٩٦هـ)، ونشرت في نفس العام، ص١٨٦.

قواعد اللغة ويرجع بعضها الآخر إلى مقاصد الشرع وأصوله العامة(١٦٢).

ومثال هذا النوع من النصوص قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، فإن هذه الآية قطعية الثبوت، إذ أن القرآن كله قطعي الثبوت، وهي منه، ولكنها ظنية الدلالة، من جهة أن لفظ «القرء» مشترك لفظي في اللغة على الحيض والطهر، ودلالة اللفظ على أحدهما ظنية، ولذلك اجتهد الأئمة في تعيين المراد منه فاختلفوا في ذلك، فذهب مالك والشافعي إلى أن المراد بالأقراء: الأطهار، وبناء على ذلك قالوا: إن عدة المطلقة هي أن تطهر من حيضها ثلاث مرات، وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى أن المراد بالأقراء: الحيض، وعلى ذلك قالوا: بأن عدة المطلقة هي أن تحيض ثلاث حيض(١٦٣).

ج - **النصوص ظنية الثبوت قطعية الدلالة:** فهي ظنية الثبوت لأنها وردت عن طريق رواية الآحاد، فهي تفيد الظن، ولكنها قطعية الدلالة، لأن ألفاظها لا تدل إلا على معنى واحد فقط، وهذا النوع من النصوص ليس له وجود في آيات القرآن الكريم، لأنها جميعاً قطعية الثبوت، وإنما تكون هذه النصوص في الأحاديث النبوية الآحادية.

واجتهاد العقل في هذه النصوص يتركز على التثبت من صحة ورودها وسلامة سندها ودرجة رواتها من حيث العدالة والضبط، أما دلالاتها فليس للعقل أن يجتهد في شيء من ذلك وإنما يفهمها ويطبقها حسب ما دلت عليه(١٦٤).

ومثال هذا النوع من النصوص: قوله - ﷺ -: «ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة»(١٦٥)، فهذا الحديث ظني الثبوت؛ لأنه خبر آحاد، ولكنه

---

(١٦٢) النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص٩١.

(١٦٣) يراجع أديب صالح في كتابه تفسير النصوص، ج٢، ص١٤٧ - ١٤٨؛ حيث أورد أقوال العلماء في هذه المسألة وفصل أدلتهم كما بين المراجع لما ذكره.

(١٦٤) مدكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص٨٤؛ وتراجع المراجع في الهامش رقم ١٥٨.

(١٦٥) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة ذود صدقة (البخاري مع فتح الباري، ج٣، ص٣٢٣)، ومسلم في كتاب الزكاة باب ١ (مسلم مع شرح النووي، ج٧، ص٥١).

قطعي الدلالة من جهة كونه لفظاً خاصاً، والخاص يتناول المخصوص قطعاً. فيكون الاجتهاد في التحقق من صحته، أما دلالته فليست محلاً للاجتهاد، ولذلك اتفق الفقهاء على أن نصاب زكاة الإبل خمسة(١٦٦).

د – **النصوص ظنية الثبوت والدلالة معاً:** فهي ظنية في ثبوتها لكونها رواية عن طريق الآحاد، وظنية في دلالتها لأنها تحتمل أكثر من معنى. ولا يكون هذا النوع من النصوص في آيات القرآن أو الأحاديث المتواترة، وإنما يكون في الأحاديث الآحادية. واجتهاد العقل في هذه النصوص له مجال واسع، سواء فيما يتعلق بثبوتها، حيث يتحرى ويجتهد في صحة السند وثبوته، أو فيما يتعلق بدلالة هذه النصوص، حيث يجتهد في التعرف على الدلالة المرادة من بين تلك الدلالات المتعددة والتي يغلب على ظنه أنها هي الدلالة المقصودة في النص(١٦٧).

ومثال هذا النوع من النصوص: قوله – ﷺ –: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»(١٦٨) فهذا الحديث ظني الثبوت؛ لأنه خبر آحاد، وظني الدلالة؛ لأنه يحتمل أكثر من معنى، فيحتمل نفي الصحة كما يحتمل نفي الكمال، ولذلك كان محلاً لاجتهاد الفقهاء، حيث ذهب الحنفية إلى أن المراد نفي الكمال، وبناء عليه قالوا بصحة صلاة من ترك قراءة الفاتحة في الصلاة، وذهب الشافعية إلى أن المراد نفي الصحة، وقالوا ببطلان الصلاة في حالة ترك قراءة الفاتحة من المصلي(١٦٩).

---

(١٦٦) انظر الزحيلي: وهبة، في كتابه الفقه الإسلامي وأدلته، طبعة دار الفكر، دمشق، طبعة ثالثة، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص٨٣٧، حيث بين إجماع العلماء في هذه المسألة، وأورد مراجع كثيرة لهذا الإجماع.

(١٦٧) تراجع المراجع في الهامش رقم ١٥٩ و١٦٠.

(١٦٨) الحديث من رواية عبادة بن الصامت أخرجه البخاري في: باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها من كتاب الأذان، صحيح البخاري (مع فتح الباري)، ٢/٢٧٦، ومسلم في: باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة من كتاب الصلاة، صحيح مسلم (مع شرح النووي)، ٤/٣٤٣.

(١٦٩) يراجع أقوال العلماء في هذه المسألة في: ابن قدامة، عبدالله بن أحمد بن محمد =

ثانياً – أثر حاكمية الوحي على أنواع الاجتهاد

لحاكمية الوحي أثر على أنواع اجتهاد العقل، حيث أن كل أنواع الاجتهاد تدور حول النصوص ولا تتجاوزها، فهي إما بيانٌ لها، أو حملٌ عليها، أو كشفٌ عن مقاصدها ومبادئها العامة، أو تطبيقٌ لأحكامها(١٧٠)، وذلك على النحو الآتي:

= (ت٦٢٠هـ): المغني على مختصر الخرقي، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي والدكتور عبدالفتاح محمد الحلو، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، دار هجر، القاهرة، ج٢، ص١٥٦ – ١٥٨؛ والنووي، يحيى بن شرف بن مري (ت٦٧٦هـ): المجموع شرح المهذب، طبعة مكتبة الإرشاد، جدة، بدون تاريخ، ج٣، ص٢٨٣ – ٢٨٦؛ والنووي: شرح صحيح مسلم، طبعة أولى، دار القلم، بيروت، ١٩٨٧م، ج٤، ص٣٤٣ – ٣٤٥؛ وابن حجر، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ): فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، طبع المطبعة السلفية، ج٢، ص٢٨٢ – ٢٨٤؛ والكمال بن الهمام، محمد بن عبدالواحد السيواسي (ت٨٦١هـ): شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ج١، ص٢٩٤ – ٢٩٥؛ والشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ): نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، طبعة دار الحديث، القاهرة، ج٢، ص٢١٠ – ٢١٣؛ والزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، ج١، ص ٦٤٦ – ٦٥٥.

(١٧٠) ذهب مجموعة من الأصوليين المعاصرين إلى تقسيم الاجتهاد إلى ثلاثة أنواع: بياني، وقياسي ومقاصدي (استصلاحي)، وكان هذا التقسيم نتيجة دراسة منهم لأنواع الاجتهاد، يراجع مدكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٦، ١٧، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٩، ٥٤، ٥٩؛ والسايس: محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، طبعة صبيح، ص٣١؛ والدواليبي: المدخل إلى علم أصول الفقه، ص٤٣٥؛ وأبو زهرة: أصول الفقه، ص٣٠١. أما القسم الرابع وهو الاجتهاد التطبيقي فقد أكد على أهميته الشاطبي، وأنه الاجتهاد الذي يجب استمراره وعدم انقطاعه (انظر الموافقات، ٤/ ٩٠)إلا أن مدكور يرى أن هذا لا يدخل في الاجتهاد المعهود المتمثل في استنباط الحكم من الدليل، فلا يندرج تحت الاجتهاد الاصطلاحي، وإنما هو اجتهاد بمحض العقل. وربما قد يذهب بعض الباحثين إلى عده نوعاً من أنواع القياس. والحقيقة أن الاجتهاد التطبيقي ليس نوعاً من أنواع القياس، وإنما هو نوع مستقل، بل يكاد يكون موازياً للأنواع الثلاثة السابقة، فإذا كانت الأنواع السابقة (بياني، قياسي، استصلاحي) تمثل استنباط =

النوع الأول - الاجتهاد البياني: وهو استفراغ العقل جهده في تفسير النص وبيان دلالته بهدف الوصول إلى المراد الإلهي الذي تضمنه النص. وقد يختلف ذلك المستوى من البيان والتفسير بحسب القطعية أو الظنية في دلالة النصوص - كما سبق التفصيل في حدود اجتهاد العقل-. فدور العقل في هذا النوع من الاجتهاد هو فهم النص وتفسيره في نطاق دلالته اللغوية، وكذا الموازنة بين دلالات الألفاظ، أو التوفيق أو الترجيح بين الدلالات المتعارضة في ظلها. ويندرج في هذا النوع من الاجتهاد التثبت من صحة النص الآحادي.

النوع الثاني - الاجتهاد القياسي: وهو بذل الجهد واستفراغ الوسع في التعرف على علل الأحكام المنصوص عليها - سواء أكانت هذه العلل مصرحاً بها أم مستنبطة-؛ ليتمكن المجتهد - من خلال فهم تلك العلل - من بسط حكم ذلك النص على الوقائع المسكوت عنها المشابهة للوقائع المنصوص عليها في علة الحكم. وبذلك تشمل دلالة النص القضايا غير المنصوص عليها، لتشابهها مع المنصوص عليها في العلة، وفي هذا إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص(١٧١).

وكما هو واضح فإن الاجتهاد القياسي ليس تصرفاً عقلياً محضاً، وإنما هو اجتهاد قائم على النص وراجع إليه، فالعقل في القياس لا يتخطى النصوص ولا يتجاوزها، ولذلك يقول الشاطبي: «ليس القياس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع وأمر بها، ونبه النبي - ﷺ - على العمل بها، فأين استقلال العقل بذلك؟ فهو مُهْتَدٍ بالأدلة الشرعية يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته»(١٧٢).

= الحكم وفهمه فهذه مرحلة الفهم، والاجتهاد التطبيقي يمثل مرحلة تنزيل ذلك الحكم على الواقع، فيتم من خلاله مدى توفر مناط الحكم المستنبط من الأدلة في الأشخاص المجردة. أما الأقدمون فقد رُوي عنهم تقسيمات للاجتهاد وكلها تدور حول النص بياناً وعلة ومقصداً، ومن ذلك: الأصناف الثمانية التي ذكرها الشوكاني في إرشاد الفحول عن الماوردي. ويراجع في تحليلها: مدكور: الاجتهاد، ص ٤٧ - ٤٩.

(١٧١) المراجع السابقة؛ والشاطبي: الموافقات، ج٤، ص ٦٠، ١٠٦.

(١٧٢) الشاطبي: الموافقات، ١ / ٧٩.

النوع الثالث – الاجتهاد المقاصدي:(١٧٣) وهو استفراغ العقل جهده في التعرف على المقاصد العامة للتشريع الإسلامي المستوحاة من مجموع النصوص ومبادئه العامة وقواعده الكلية، ويستنبط من ذلك أحكاماً شرعية لما لم يرد فيه نص خاص، ولم يظهره إجماع، وليس له أصل يقاس عليه، وبهذا فالعقل في هذا النوع من الاجتهاد يستفرغ وسعه في التعرف على المرامي والمقاصد من جملة النصوص الشرعية بما تضمنته من أهداف وحِكَم ومبادئ تلتقي عليها النصوص ويقيم من تلك المقاصد أسساً للأحكام(١٧٤). ويندرج تحت الاجتهاد المقاصدي الاجتهاد عن طريق المصلحة المرسلة وسد الذرائع والاستحسان(١٧٥).

النوع الرابع – الاجتهاد التطبيقي: وهو استفراغ العقل جهده في التحقق من توفر مناط(١٧٦) الحكم الشرعي في الوقائع المعروضة ليطبق عليها الحكم، أو أن المناط غير متحقق فلا يطبق الحكم. فالحكم الشرعي بعد أن يستنبط من النص. تأتي بعد ذلك مرحلة تطبيقه على الوقائع التي تحقق فيها مناط الحكم، وهذا يعني تحويل الحكم من كونه صورة مجردة في الذهن إلى واقع مشخص في الحياة، ففيه اتجاه بالأحكام من الأنواع الكلية إلى الجزئيات المشخصة، وحيث إن كل فرد من هذه الجزئيات قد يختلف عن غيره – إن قليلاً أو كثيراً – بحكم الظروف المحيطة به أو الملابسات التي

---

(١٧٣) وقد يسمى الاجتهاد الاستصلاحي. انظر نفس المراجع التي أشرنا إليها في مقدمة أنواع الاجتهاد.

(١٧٤) أبو زهرة: محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، طبعة دار الفكر العربي – القاهرة، ج٢، ص٥، ٦؛ والمراجع السابقة.

(١٧٥) تراجع المراجع في الهامش رقم ١٦٦.

(١٧٦) ليس المراد بمناط الحكم – هنا – علته ليقاس عليها ما لا نص فيه، وإنما المراد بمناط الحكم توفر محل الحكم الذي يلزم فيه تطبيق الحكم، وليس مجرد وجود اسم المحل فقط، بينما مضمونه لم يعد موجوداً مثل المؤلفة قلوبهم، فربما بقي الاسم في نفس الأشخاص، ولكنهم في حقيقة الأمر لم يعودوا محلاً للتأليف الذي أراده الشارع وجعل له قسماً في الزكاة، فلا يطبق عليهم حكم المؤلفة قلوبهم.

أحاطت أو تحيط بالواقعة، لذلك كان لابد من الاجتهاد في شأن كل فرد من أفراد هذا النوع، ليتبين العقل إن كان الحكم يشملها فينزل عليها، أو لا يشملها فيرتفع عنها ليشملها سواه(١٧٧).

وبدون هذا الاجتهاد تظل أحكام الشريعة مجرد صور في الأذهان لا وجود لها في الواقع، لذلك أكد العلماء على أهميته وسماه الشاطبي الاجتهاد الذي لا ينقطع، باعتبار أن الاجتهادات الأخرى قد تنقطع أو تتوقف اكتفاءً بما قام به السابقون من اجتهاد وبيان، لكن الاجتهاد التطبيقي مستمر طالما استمرت الحياة؛ لأنه تنزيل مستمر لأحكام الشريعة الثابتة في نصوصها على الوقائع المتجددة في صورها المستمرة في حدوثها وهذا يتطلب استمرار الاجتهاد، ليتواكب ويلبي استمرار الأحداث والمستجدات، وبهذا الاجتهاد يربط العقل وقائع الحياة البشرية المستمرة المتغايرة والمتغيرة بأحكام الشريعة المستقاة من النصوص الثابتة(١٧٨). يقول الشاطبي: «إن الحكم بعد أن يثبت بمدركه الشرعي يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، ويسمى هذا الاجتهاد: الاجتهاد الذي لا ينقطع، إذ لو فرض

---

(١٧٧) أبو زهرة: أصول الفقه، ص٣٣٠؛ الزنيدي: مصادر المعرفة، ص٤٢٩ – ٤٣٠. ويراجع النجار: في فقه التدين فهماًوتنزيلاً، ج٢، فكله يدور في هذا الموضوع.

(١٧٨) ومن أجل مراعاة التغاير والتفاوت بين الوقائع كان مبدأ تغير الأحكام والفتاوى لتغير الزمان والظروف والأحوال، وهذا التغير ليس في نصوص الشارع أو ما دل عليه من أحكام، ولكنه تغير في الوقائع، فتغيرت أحكامها، فالحكم الإلهي لم يتغير في ذاته، ولكن طرأ على محله بعض الملابسات جعلت ذلك المحل لم يعد صالحاً لإنزال ذلك الحكم عليه، وقد أفرد ابن القيم لهذا الموضوع فصلاً مستقلاً بعنوان «فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأمكنة والأزمنة والعوائد والأحوال..» وذلك في كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج٣، ص٢. ولتفصيل هذا الموضوع انظر كتابنا: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، طبعة مركز البحوث بقطر ضمن سلسلة كتاب الأمة، صدر في مطلع ذي القعدة عام ١٤١٨هـ، والمراجع التي أحلنا عليها فيه، وذلك في مبحث الاجتهاد الجماعي في المتغيرات، من ص ٨٠ – ٩٥.

ارتفاعه لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مطلقات، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام»(١٧٩).

وتطبيق الأحكام المستنبطة من النصوص يأتي على نوعين: ثابت ومرن(١٨٠):

النوع الأول: الأحكام المحددة وهي التي تضمنتها نصوص وردت بشكل مفصل، ويتمثل اجتهاد العقل فيها في فهم دلالتها وعللها وتطبيقها (إنزالها) على محلاتها بحسب ما دلت عليه. وهذا النوع من النصوص غالباً ما يأتي في القضايا ذات الثبات والدوام برغم تغير المكان والزمان، كشؤون العبادات والزواج والطلاق والمواريث ونحوها من شؤون الأسرة، وقد عالجتها نصوص الوحي بالتفصيل، ليكون تطبيقها في محلها كما بينته النصوص، لأن هذه أمور من شأنها الثبات، فاحتاجت إلى ذلك النوع من النصوص.

النوع الثاني: الأحكام التي تضمنتها النصوص في شكل مبادئ وأحكام عامة ولم تتعرض للجزئيات والتفصيلات والكيفيات، فاجتهاد العقل في هذا النوع من النصوص هو أن يضع الخطة التفصيلية والمنهج التطبيقي لتلك المبادئ بالوسائل والأشكال التي يراها محققة لتلك المبادئ والأسس. وهذا النوع من النصوص غالباً ما يأتي فيما يختلف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد فكانت النصوص فيه - غالباً - عامة ومرنة، لئلا يضيق الشارع على الناس إذا ألزمهم بصورة معينة قد تصلح لعصر دون عصر، أو لإقليم دون إقليم، أو لحال دون آخر.

---

(١٧٩) الشاطبي: الموافقات، ٤/ ٩٠.

(١٨٠) انظر القرضاوي: يوسف، بحث عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، منشور مع مجموعة من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ١٣٩٦هـ، ص٩٠. وقد عنون الكتاب الذي ضم تلك المجموعة من البحوث بـ (وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية).

2

ومن تلك القضايا التي جاءت فيها نصوص الوحي بمبادئ عامة ومعالم أساسية: موضوع الشورى، حيث تضمنتها نصوص القرآن الكريم بمبادئ عامة، فقال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾(١٨١)، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾(١٨٢) ولم يحدد القرآن الطريقة أو الصفة لتطبيق الشورى، وذلك لحكمة تتمثل في أن يترك للعقل حق التفكير بالصفة الملائمة لواقعه، حتى لا يقيد الفكر الإنساني بشكل معين قد يتناسب لمرحلة دون أخرى، وفي هذا شلل للإبداع، ولو حدد شكلاً معيناً للشورى وألزم به في كل زمان ومكان لتضرر المجتمع بهذا التقييد الأبدي، ولكنه لم يقيده بشكل معين، لذلك يستطيع المؤمنون في كل عصر أن ينفذوا ما أمر الله به من الشورى بالصورة التي تناسب حالهم وأوضاعهم، وتلائم موقعهم من التطور، دون أي قيد يلزمهم بشكل جامد(١٨٣)

وإذا كان قد اتضح لنا – مما سبق – أن أحكام الشريعة من حيث تطبيقها قد جاءت على وجهين:

الأول: ثابت في تطبيقه لا يتغير، **والثاني:** مرن قد يطبق في عصر أو قضية بشكل أو طريقة وفي عصر آخر بطريقة أو بشكل آخر، فلابد لنا مع ذلك أن نبين أن أحكام الشريعة إما أن يكون مصدرها نصوص القرآن والسنة مباشرة، وإما أن يكون مصدرها اجتهاد قياسي أو مصلحة سكت عنه الشارع أو العرف.

فأما **النوع الأول:** وهي الأحكام التي مصدرها النص فلا تتغير الأحكام

---

(١٨١) الشورى، آية (٣٨).

(١٨٢) آل عمران، آية (١٥٩).

(١٨٣) انظر بحث: المبارك: مصادر المعرفة، في مجلة المسلم المعاصر، ص٥٥، العدد ١٣؛ والقرضاوي: يوسف، الخصائص العامة للإسلام، طبعة دار وهبة، القاهرة، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م، ص٢٢٢؛ كما يراجع بحث القرضاوي: عوامل السعة والمرونة حيث ذكر فيه مجموعة من الأمثلة، وأحال فيها على إعلام الموقعين، ج٤، ص٣٧٣.

التي دلت عليها النصوص بتغير الزمان أو المكان؛ لأن الشرع الحكيم إنما أنزل شرعه ليكون تشريعاً مستمراً لكل الأزمان وشاملاً لكل الناس، ولأن الأحكام التي تضمنتها النصوص قد جاءت مراعية مصالح الناس في كل زمان ومكان، فمهما تبدلت الأحوال وتغير الزمن فإن تلك المصالح في حقيقتها لا تتغير ومن ذلك مثلاً: تحريم الزنا والخمر والربا، ووجوب الصلاة والزكاة والحج، وكذلك كل ما قرره الله من أحكام في نصوص وحيه الكريم، فهي ثابتة إلى يوم الدين، لا تتغير بتغير الزمان.

يقول الإمام ابن حزم: «إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما... فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً، في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو على حال أخرى»(١٨٤).

أما **النوع الثاني** من الأحكام: فهي تلك التي ليس مصدرها النص مباشرة، وإنما اجتهاد قياسي، أو مصلحة سكت عنها الشارع أو العرف.

فهذه الأحكام قابلة للتغير بتغير أصلها، فقد يشرع الحكم مراعاة لمصلحة ثم تتغير تلك المصلحة فيتغير الحكم، وكذلك قد يشرع الحكم لعرف جارٍ، فإذا تغير العرف تغير الحكم، وعلى أن يكون ذلك التغير في الحكم غير مصادم لنص شرعي، ولعل من أبرز الأمثلة على هذا النوع من الأحكام صيغ المعاملات المالية بين الناس، وكذلك العادات الخاصة بالزواج، فقد تكون العادة أن يدفع المهر كاملاً قبل الدخول أو بعضه أو يؤجل، وهل الهدايا التي تدفع للعروس من ضمن المهر أم لا؟ حيث يحكم في ذلك بما يجري عليه العرف وقد يتغير الحكم إذا تغير العرف. ورحم الله ابن القيم حيث بين في كتابه «إغاثة اللهفان» أن الأحكام نوعان:

---

(١٨٤) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج٥، ص ٧٧١ - ٧٧٤، الباب الثالث والعشرون.

نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة،

ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقررة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغير، ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشرع ينوع فيها بحسب المصلحة...(١٨٥)

أثر حاكمية الوحي على مؤهلات العقل للاجتهاد

بما أن اجتهاد العقل في التشريع الإسلامي ليس عملاً عقلياً محضاً، وإنما هو جهد مرتبط بالوحي ويدور حوله، لذلك يلزم العقل «أن يكون مستوفياً مجموعة من الشروط تؤهله للقيام بهذه المهمة، إذ لا يكفي اعتماد العقل على طاقته الذاتية أو ثقافته العامة؛ لأن الاجتهاد ليس عملاً حراً يقوم به العقل في وضع نظام بإزاء نظام الشريعة الإسلامية، وإنما هو: فهم لهذه الشريعة، وتفريع لما جاءت به، وتطبيق لهذه الأحكام المستقاة من الشريعة على الحياة البشرية(١٨٦).

وبما أن المجتهد يقوم بعمله مبيناً حكم الله(١٨٧) – فيما تضمنه وحي الله – جل وعلا – لذلك لابد أن تتوفر له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام الشرعية من مآخذها، وإذا كان الصحابة والتابعون يفهمون نصوص الشرع ويدركون مقاصده بحكم سليقتهم العربية، وتتلمذهم على مصدر الشرع وهو النبي – ﷺ – فلم يكونوا بحاجة إلى قواعد تضبط لهم فهم النصوص واستنباط الأحكام، ولكن بعد أن طرأ على الناس ما أفسد سليقتهم

---

(١٨٥) ابن قيم الجوزية أبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، طبعة دار التراث العربي – القاهرة ١٩٨٣، طبعة أولى، ج١، ص٢٧٣.

(١٨٦) الزنيدي: مصادر المعرفة، ص٤٢٦.

(١٨٧) الشاطبي: الموافقات، ج٤، ص١٤٠.

العربية وبَعُدَ الناس عن إدراك مقاصد الشرع كان لابد من وضع ضوابط للاستنباط(١٨٨) وشروط يتأهل بها من توفرت فيه للاجتهاد، وذلك تنظيماً للاجتهاد، ومنعاً لمن يحاول أن يندس بين المجتهدين ممن ليس أهلاً للاجتهاد فيتقول على الله بغير علم، ويفتي في دين الله بما ليس فيه(١٨٩). وقد شدد بعض العلماء في شروط الاجتهاد، وخفف آخرون ورأى جماعة منهم الاعتدال، ومع ذلك فإن جميع ما ذكروه من شروط مرده إجمالاً إلى معرفة مصادر الشريعة ومقاصدها، وفهم أساليب اللغة العربية، وأن يكون المجتهد على درجة من الصلاح تجعله يتحرى في اجتهاده ويحرص على مطابقة شرع الله وتقديمه على هواه(١٩٠).

وهذه الشروط منها ما هو شروط لقبول الاجتهاد، وهي: أن يكون المتصدي للاجتهاد مسلماً مكلفاً عدلاً(١٩١) ومنها: ما هي شروط صحة للاجتهاد، وهي: أن يتوفر في المتصدي للاجتهاد مجموعة من العوامل تكوِّن لديه الملكة الفقهية، والفهم السليم، والقدرة على استنباط الأحكام بطرق سليمة. وتتمثل هذه العوامل في المعرفة بكتاب الله معرفةً تجعل صاحبها يستقيم فهمه للقرآن وأخذ الأحكام منه. وكذا المعرفة بسنة رسول الله – ﷺ – معرفة تجعل صاحبها قادراً على الرجوع إلى الأحاديث واستنباط الأحكام منها. وكذا معرفة اللغة العربية بقدرٍ يجعله قادراً على فهم أساليب الخطاب

---

(١٨٨) وهذه الضوابط والشروط استمدت مما تقضي به خصائص ومقاصد التشريع الإسلامي وقواعد اللغة ومحكمات العقل، ولم يكن القصد من وضعهم لتلك الضوابط احتكار الاجتهاد وإنما تنظيمه.

(١٨٩) مدكور: الاجتهاد في التشريع، ص١٠٦.

(١٩٠) الزحيلي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص١٨٠.

(١٩١) الشيرازي: إبراهيم بن علي (ت٤٧٦هـ): اللمع في أصول الفقه، طبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٧هـ، ص٨٦؛ والغزالي: المستصفى، ٢/ ٣٥٠؛ والجويني: البرهان، ٢/ ١٣٣٢؛ الآمدي: الإحكام، ج٣، ص٢٠٤؛ وابن القيم: إعلام الموقعين، ١/ ١١؛ وابن السبكي: جمع الجوامع، ٢/ ٤٠٦؛ وابن عبدالشكور، ٢/ ٣٦٤.

العربي ودلالات ألفاظه، ليتمكن بذلك من فهم نصوص القرآن والسنة وتفسير ما ورد فيهما، وكذا معرفة أصول الفقه، ليتمكن من ضبط الفهم واستنباط الأحكام، وكذا معرفة مقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً، ليهتدي بها المجتهد في الفهم لنصوص الوحي وتنزيلها، وكذا معرفة مواقع الإجماع، حتى لا يخالف فيما قد اتفقت عليه الأمة، وأيضاً لابد – مع كل ذلك – من معرفته لأحوال عصره، وظروف مجتمعه، حتى يكيف القضايا تكييفاً سليماً، ويحكم عليها حكماً صحيحاً، ولهذه الشروط تفصيلات قد أوضحتها في كتابي **(الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي)** فيمكن العودة إليه أو إلى المصادر التي أخذت منها، وهي كثيرة جداً، وغنية بما فيها(١٩٢).

خاتمة:

إن أهم ما نتهت إليه هذه الدراسة – في تحليلها للعلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل – من نتائج يمكن تلخيصه فيما يلي:

- إن اجتهاد العقل في التشريع الإسلامي ليس فلسفة عقلية محضة، وإنما هو جهد عقلي، مرتبط بنصوص الوحي، يدور حولها، ولا يتجاوزها.
- العلاقة بين اجتهاد العقل ونصوص الوحي قائمة على حاكمية الوحي ومحكومية العقل.
- حاكمية الوحي تعني أن الوحي هو مصدر التشريع للحياة البشرية بمختلف جوانبها، وليس هناك مصدر آخر معه أو من دونه، وليس لأحد أن يشاركه في ذلك، وأن الحاكمية بهذا المعنى مبدأ من مبادئ العقيدة، ويترتب على الإيمان به وجوب الاحتكام إلى الله ورسوله، والسمع والطاعة لحكم الله.

---

(١٩٢) انظر المراجع السابقة؛ وانظر الأسنوي: منتهى السول، ج٣، ص٢٠٠٠؛ وابن قدامة: روضة الناظر، ٢/٢٠٤؛ والبخاري: كشف الأسرار، ج٤، ص١٥؛ وابن القيم: إعلام الموقعين، ج١، ص٤٦؛ والتفتازاني: التلويح على التوضيح، ٢/١١٧؛ والشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٥١.

- اجتهاد العقل: هو جهد من ذي أهلية، سعياً في استنباط الأحكام الشرعية من دلالات النصوص، أو بالحمل عليها عبر طرق الحمل المختلفة في إطار علل التشريع ومقاصده ومبادئه وقواعده الكلية، فالعقل في مهمته الاجتهادية هذه إنما هو مظهر وكاشف لمراد الشارع في نصوص وحيه المنزل على نبيه - ﷺ -، وليس منشئاً لأحكام جديدة، فالتشريع إنما هو لله وحدة.

- العقل مفتقر إلى الوحي، ليبين له المنهج الذي يسير عليه في الحياة، ولا يستطيع العقل مستقلاً - عن الشرع - أن يضع منهجاً صحيحاً عادلاً كاملاً منزهاً عن كل خطأ.

- ليس للعقل بعد أن يقيم الأدلة على ثبوت النبوة والوحي إلا أن يخضع للوحي متلقياً وفاهماً وعاملا ومبلغاً لما جاءت به نصوص الوحي، فالعقل بعد إيمانه بالوحي يعزل نفسه ويتلقى عن الوحي، وإلا ناقض العقل نفسه.

- لا يمكن أن يحدث تنافٍ أو تعارض بين العقل الصريح والمنقول الصحيح؛ لأن الشريعة قامت على المعقولات، ولأن الوحي جعل العقل أساس التكليف، ولو كان في الوحي ما يناقض العقل لكان فيه تكليف بما لا يطاق، وهذا ممتنع على الله، ولأن نصوص الوحي إنما جاءت مخاطبة للعقول، لتتلقاها بالقبول، وتعمل بمقتضاها، فلو كانت منافية للعقول لما تقبلتها ولما عملت بها.

- بين الوحي أن للعقل دوراً كبيراً في الحياة، ومن أهمه: الاجتهاد في فهم نصوص الوحي، واستخراج الأحكام منها وحسن تطبيقها على الواقع. ولذلك دعا الوحي العقل للقيام بهذه المهمة.

- اجتهاد العقل في نصوص الوحي له حدود لا يتجاوزها، وذلك بحسب ما تقضي به دلالات النصوص، فليس له أن يهدر شيئاً من تلك الدلالات أو يتجاوزها. والنصوص من حيث قطعيتها وظنيتها في الدلالة والثبوت تأتي على أربعة أنواع، ولاجتهاد العقل مع كل واحدٍ منها مستوى معين.

لا يكفي العقل عند قيامه بالاجتهاد أن يعتمد على طاقته الذاتية أو ثقافته العامة، وإنما لابد أن يكون مستوفياً لمجموعة من الشروط تؤهله للقيام بهذه المهمة؛ لأن الاجتهاد ليس عملاً حراً يقوم به العقل في وضع نظام بإزاء نظام الشريعة الإسلامية، وإنما هو فهم لهذه الشريعة، وتفريع لما جاءت به، وتطبيق للأحكام المستقاة من الشريعة على الحياة البشرية.

المراجع

١ – الآمدي: سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (ت ٦٣١هـ): الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة محمد علي الصبيح، القاهرة.

٢ – الأسنوي: جمال الدين عبدالرحيم بن الحسين بن علي (ت ٧٧٢هـ): نهاية السول شرح منهاج الأصول، مطبعة السعادة، القاهرة.

٣ – الأصفهاني: الحسن بن محمد بن المفضّل (ت ٥٠٢هـ): المفردات في غريب القرآن، طبعة دار الفكر، بيروت (د.ت).

٤ – ابن أمير الحاج: محمد بن محمد بن محمد (ت ٨٧٩هـ): التقرير والتحبير، طبع المطبعة الأميرية، ١٣١٧هـ.

٥ – الأيجي: عبدالرحمن بن أحمد (ت ٧٥٦هـ): المواقف في علم الكلام، طبع عالم الكتب، بيروت.

٦ – الباجي: سليمان بن خلف: الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، طبعة أولى (١٣٩٢هـ)، نشر مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر.

٧ – البخاري: محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ): صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري، طبعة الريان، مصر، ١٤٠٦هـ.

٨ – البخاري: عبدالعزيز بن أحمد (ت ٧٣٠هـ): كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ.

٩ – البصري أبو الحسين: محمد بن علي بن الطيب: المعتمد، طبعة المعهد الفرنسي، دمشق، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

١٠ – البرزنجي: عبداللطيف: التعارض والترجيح، طبعة وزارة الأوقاف بالعرقا، ١٣٩٧هـ.

١١ – البوطي: محمد سعيد رمضان: حوار حول مشكلات حضارية، مبحث الاجتهاد، طبعة مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١٢ – الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٩٧هـ): الجامع الصحيح

(سنن الترمذي)، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبدالباقي وكمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٣ – التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله (ت ٧٩٢هـ): التلويح على التوضيح، طبع المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٢٢هـ.

١٤ – التهانوي: محمد بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، ١٣٨٦هـ.

١٥ – ابن تيمية: أحمد بن عبدالحليم (ت ٧٢٨هـ): الرد على المنطقيين، طبعة معارف، لاهور، باكستان، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ.

١٦ – ابن تيمية: أحمد بن عبدالحليم: درء عارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

١٧ – الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت ٣٧٠هـ): أحكام القرآن، مطبعة الأوقاف، القاهرة، ١٣٣٥هـ.

١٨ – جعفر: هشام أحمد عوض: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية (رؤية معرفية)، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٩ – الجليند: محمد: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

٢٠ – الجويني: إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله (ت ٤٧٨هـ): البرهان في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب، طبع مطابع الدوحة، قطر، ١٣٩٩هـ.

٢١ – ابن الحاجب: جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر (ت٦٤٦هـ): مختصر المنتهى مع شرحه للعضد (عبدالرحمن بن أحمد 'الإيجي ت ٧٥٦هـ)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢ - ابن حجر: أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ): فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، طبع المطبعة السلفية.

٢٣ - الحجوي: محمد بن الحسن (ت ١٣٧٦هـ): الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، طبعة دائرة المعارف بالرباط، ١٣٤٠هـ.

٢٤ - ابن حزم: علي بن أحمد بن عمر بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦هـ): الإحكام في أصول الأحكام، طبعة دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٤هـ.

٢٥ - حسب الله: علي: أصول التشريع الإسلامي، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٤٠٢هـ.

٢٦ - الحكيم: محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن، طبعة دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٣م.

٢٧ - حلمي: مصطفى: قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، طبعة دار الدعوة، طبعة أولى، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٢٨ - الخضري: محمد بك: أصول الفقه، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

٢٩ - الخطيب البغدادي: أحمد بن علي بن ثابت (ت ٤٦٣هـ): الفقيه والمتفقه، طبعة دار الكتب العربية، بيروت، ١٣٩٥هـ.

٣٠ - خلاف: عبدالوهاب: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، طبعة دار القلم، الكويت، الطبعة السادسة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٣١ - خليفة: بابكر الحسن: الاجتهاد بالرأي، طبعة مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٣٢ - الدارمي: عبدالهل بن أحمد بن عبدالرحمن بن الفضل (ت ٢٥٥هـ): سنن الدارمي، تحقيق فواز زمرلي وخالد السبع العلمي، طبعة أولى، دار الريان للتراث، القاهرة، ودار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٨م.

٣٣ - أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ): سنن أبي داود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٨م.

٣٤ – دراز: محمد عبدالله: دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق عبدالصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة أولى، ١٣٩٣هـ.

٣٥ – الدهلوي: أحمد بن عبدالحليم الفاروقي (١١٧٦هـ): حجة الله البالغة، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى.

٣٦ – الدوليبي: معروف: المدخل إلى علم أصول الفقه، (د.ت).

٣٧ – رضا: محمد رشيد (ت ١٣٥٥هـ): تفسير المنار، مطبعة المنار، طبعة أولى، ١٣٢٨هـ.

٣٨ – الزحيلي: وهبة: أصول الفقه الإسلامي، طبعة دار الفكر، دمشق (د.ت).

٣٩ – الزحيلي، وهبة: بحث الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، طبع ضمن مجموعة البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي، بالرياض (١٣٩٦هـ)، ونشرت في نفس العام.

٤٠ – الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، طبعة دار الفكر، دمشق، طبعة ثالثة، ١٩٨٩م.

٤١ – الزرقاء: مصطفى أحمد: العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، دار القلم، دمشق أو الدار الشامية، بيروت (د.ت).

٤٢ – الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي (ت ٧٤ – ٧٩٤): البحر المحيط، قام بتحريره عبدالفتاح أبو غدة، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية، الكويت.

٤٣ – الزمخشري: جارالله أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٢٨هـ): أساس البلاغة، طبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤١هـ/١٩٢٢م.

٤٤ – الزمخشري: جارالله أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٢٨هـ): تفسير الكشاف، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٤٦م.

٤٥ – الزنيدي: عبدالرحمن بن زيد: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٤٦ – أبو زهرة: محمد: أصول الفقه، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٤٧ – أبو زهرة: محمد: الإمام زيد، طبعة دار الفكر العربي (د.ت).

٤٨ – أبو زهرة: محمد: الإمام مالك، طبعة دار الكتاب العربي.

٤٩ – أبو زهرة: محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة.

٥٠ – زيدان: عبدالكريم: الوجيز في أصول الفقه، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٥١ – السايس: محمد علي: نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، طبعة مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٩م.

٥٢ – السايس: محمد علي: تاريخ الفقه الإسلامي، طبعة صبيح.

٥٣ – السبكي: عبدالوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ): الإبهاج شرح المنهاج، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٥٤ – السوسوة: عبدالمجيد محمد، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، طبعة دار التوزيع الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٢م، ودار النفائس، الأردن، ١٩٩٧م.

٥٥ – السوسوة: عبدالمجيد محمد: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، طبعة مركز البحوث بقطر ضمن سلسلة كتاب الأمة، صدر في مطلع ذي القعدة ١٤١٨هـ.

٥٦ – السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد (ت ٩١١هـ): صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق د. علي النشار، ود. سعاد عبدالرزاق، طبع مجمع البحوث الإسلامية.

٥٧ – الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ): الموافقات في أصول الأحكام، مع تعليق عبدالله دراز، طبعة دار الفكر، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٤٠٢هـ.

٥٨ - الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ): الاعتصام، مطبعة السعادة، القاهرة.

٥٩ - الشافعي: محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ): الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٦٠ - الشافعي: محمد بن إدريس (ت٢٠٤هـ): الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٦١ - الشهرستاني: أو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أحمد (ت ٥٤٨هـ): الملل والنحل، مطبعة محمد علي الصبيح وأولاده، القاهرة.

٦٢ - الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ): نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، طبعة دار الحديث، القاهرة.

٦٣ - الشوكاني: محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٧م.

٦٤ - الشيرازي: إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ)، اللمع في أصول الفقه، طبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٧هـ.

٦٥ - الصاوي: صلاح: تحكيم الشريعة الإسلامية ودعاوى العلمانية، طبعة دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، طبعة أولى، ١٤١٢هـ.

٦٦ - الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير: جامع الباين عن تأويل آي القرآن، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

٦٧ - عبدالخالق: عبدالغني (ت ١٤٠٣هـ): حجية السنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

٦٨ - ابن عبدالشكور: محب الله البهاري (ت ١١١٩هـ): مسلم الثبوت في شرح فواتح الرحموت لأبي العباس عبدالعلي محمد نظام الدين الأنصاري (ت١٣٢٤هـ) مطبوع مع المستصفي، مطبعة بولاق، القاهرة.

٦٩ - عطية: جمال الدين (ت ١٤٠٧هـ): النظرية العامة للشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى.

٧٠ – ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد (ت ٥٤٣هـ): أحكام القرآن، طبعة الحلبي، الطبعة الثانية.

٧١ – خليل: عماد الدين، تهافت العلمانية، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٥هـ.

٧٢ – الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ): المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٢٢هـ.

٧٣ – ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ): معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، طبعة الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى.

٧٤ – الفتوحي: محمد بن أحمد: شرح الكوكب المنبير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، طبعة دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ.

٧٥ – الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب بن مجد الدين (ت ٨١٧هـ): القاموس المحيط، طبعة دار صادر، بيروت، ١٣٨٦هـ.

٧٦ – ابن قدامة: موفق الدين عبدالله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ): روضة الناظر وجنة المناضر، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة.

٧٧ – القرضاوي: يوسف: بحث عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، منشور مع مجموعة من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٣٩٦هـ، وقد عنون الكتاب الذي ضم تلك المجموعة من البحوث بـ (وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية).

٧٨ – القرضاوي: يوسف: الخصائص العامة للإسلام، طبعة دار وهبة، القاهرة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٧٩ – القرضاوي: يوسف: المرجعية العليا في الإسلام للكتاب والسنة، طبعة مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٨٠ – القرطبي: أبوعبدالهل محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ): الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب العلمية، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.

٨١ – قطب: سيد: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة.

٨٢ – قطب: سيد: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٣٩٧هـ.

٨٣ – ابن القيم: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ): إعلام الموقعين عن رب العالمين، طبعة المنيرية، مصر، ١٩٦٩م.

٨٤ – ابن القيم: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ): زاد المعاد في هدي خير العباد، طبعة الإسكندرية، دار عمر بن الخطاب، وطبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٧٧م، بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

٨٥ – ابن القيم: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان طبقة دار التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع طبعة أولى سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٨٦ – ابن القيم: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ): مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت.

٨٧ – الكتاني: محمد: جدل العقل والنقل (في الفكر القديم)، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٨٨ – ابن كثير: الحافظ عماد الدين إسماعيل الدمشقي (ت ٧٧٤هـ): تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد إبراهيم [illegible] وآخرون، دار الشعب، القاهرة.

٨٩ – الكردي: راجح: نظرية المعرفة بين القرآن و[illegible]، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٩٠ – المبارك: محمد: مقال: «المصدران الأصليان للمعرفة في الإسلام، الوحي والعقل»، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٣.

٩١ – مذكور: محمد سلام: مباحث الحكم عند الأصوليين، طبعة دار النهضة العربية، القاهرة.

٩٢ - مدكور: محمد سلام: الاجتهاد في التشريع الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ.

٩٣ - مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ): صحيح مسلم مع شرح النووي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٤ - ابن منظور: محمد بن مكروم (ت ٧١١هـ): لسان العرب، طبعة دار المعارف، القاهرة.

٩٥ - النجار: عبدالمجيد: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٩٦ - النجار: عبدالمجيد: في فقه التدين فهما وتنزيلا، طبعة كتاب الأمة، قطر، ١٤١٠هـ.

٩٧ - ابن نجيم: إبراهيم بن محمد (ت ٩٧٠هـ): فتح الغفار بشرح المنار، طبعة دار السعادة.

٩٨ - الندوي: علي أبو الحسن: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، طبعة دار القلم، الكويت، ١٣٩٢هـ/١٩٧٧م، الطبعة العاشرة.

٩٩ - النووي: يحيى بن شرف بن مري (ت ٦٧٦هـ): شرح صحيح مسلم، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت، ١٩٨٧م.

١٠٠- يحيى بن شرف بن مري (ت ٦٧٦هـ): المجموع شرح المهذب، طبعة مكتبة الإرشاد، جدة، بدون تاريخ.

١٠١- ابن الهمام: محمد بن عبدالواحد السيواسي (ت ٧٦١هـ): شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.